هذا كتاب زهرة البارقة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تنزهت حقيقته عن مجازية العقول الفاسدة وتكبرت صفاته عن
من النسب والمجاورة والمشابهة والمرت الاوه الى عباده بالمبادرة والمسارعة
والصلوة والسلام على افضل انبيائه الزاكية وعترته الفاخرة سيما ابن عمه الذي
ختمت علائق السعادة **وبعد** فيقول احوج العباد الى غفران ربه الغافر محمد تقي
الموسوي محمد باقر هذه مقالة اراد بها بعض من اعتنى بصلاح حاله واهتم بانجاح
مقاله قد شرحت باعانة الله سبحانه مباحث الحقيقة والمجاز بما لم يشرح الى الآن وابحث
فيها الامر بحيث يصل الى حقيقة الحال كل من اراد في ديد بلا ارتياب وارجو منه
ومن ساير الاخوان الدعاء عند استيلاء الخلايق وسميتها بالزهرة البارقة لمعرفة الحقيقة
والمجاز ورتبتها على مقدمة وابواب وخاتمة **المقدمة** في بيان ماهيتها اعلم ان
الحقيقة فعيلة من حق الامر اذا ثبت او من حققت الامر اذا اثبته وعلى الاول يكون للفاعل
وعلى الثاني يجوز ان يكون للمفعول ايضا فالتاء على هذا للمبالغة والنقل اذ صيغة
فعيل اذا كانت للفاعل اعم من ان يكون من اللازم او المتعدي يجب فيها مراعات
التذكير والتانيث واما اذا كانت للمفعول وجرت على موصوفها يستوي الامران بخلاف
ما اذا لم يكن جارية عليه فالاولى رفعا للالتباس كقولك قتيل فلان وقتيلته فعلى هذا
اذا قلت الكلمة الحقيقة فلا شبهة في صحته من حيث الصناعة فيما اذا كانت
للفاعل ويكون معناه على الاشتقاق من اللازم الكلمة الثابتة في محلها الاصلي و
الموضوعة له وعلى الاشتقاق من المتعدي الكلمة المثبتة لا شبهها المدعي والمدلول
واما اذا كانت للمفعول ففي صحته شكك لما عرفت من التسوية بين المذكر والمؤنث
الا ان يمنع من الاستعمال ويدعي ان مرادهم من التسوية بينهما انه لا يعتبر فيها الحاق
العلامة كما في الاول لا ان المعتبر عدم الالحاق فالحاقها غير مضر ويكون معنى قولك

الكلمة

الكلمة الحقيقة الكلمة المثبتة في محلها الاصلي واما اذا قلت اللفظ الحقيقة فينبغي ان
لا يصح مطلقا لان الموصوف مذكر فيجب التجريد من علامة التانيث في جميع الحالات الا اذا
اريد من اللفظ الكلمة هذا كله اذا كانت محمولة على المعنى اللغوي واما اذا حمل على المعنى
الاصطلاحي فالاستعمال صحيح في جميع الصور المتصورة لان التاء ليست للتانيث
بل للنقل من الوصفية الى الاسمية والاسم من قبيل الجوامد عقلي وجعل قيل معنى
كون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية ان اللفظ اذا صار بنفسه اسما لغلبة الاستعمال
بعد ما كان وصفا كانت اسميته فرعا لوصفيته فيشبه بالمؤنث وهو فرع للمذكر فيجعل
التاء علامة للفرعية كما جعل علامة لكثرة العلم في رجل علامة بناء على ان كثرة الشيء
فرع لتحقق اصله انتهى وفيه تامل لان الظ من قولهم ان التاء للنقل ان نايبه ما هو
اللفظ من الوصفية الى الاسمية فتحقق النقل مرهون بالحاق التاء ومقتضى ما
ذكره هذا القايل حيث قال ان الاسم اذا صار الحاق التاء موقوف على تحقق النقل
على ما ذكره فيلزم ان النقل موقوف على تحقق النقل فيلزم الدور وعلى تقدير الاغماض
من ذلك الظ ويقلنا ان معنى قولهم التاء للنقل ان الاسم المنقول بعد تحقق النقل
فيه التاء وتقول ان التاء للنقل وان كان مندفعا بكثير خلاف الواقع اذ اللفظ الصحيح
باقي وصار لغلبة الاستعمال اسما لا يصدق ان التاء لاجل تحقق النقل لوجوده قبله
ليعرف ايضا انما ذكره يقتضي الحاق التاء في الفاعل والمفعول ونحوهما ما صارت الاسمية
فيه غالبة على الوصفية بل في كل ما كان فرعا الشيء فكان اللازم الحاقها في المؤنث
لكونها فرعا للمذكر وغيرها مع ان الامر ليس كذلك قطعا ويمكن ان يقال ان التاء في الوصف
وان كانت موجودة قبل الغلبة لكنها لم تكن لان تشرف تلك الحالة بل كان اللازم
الحاقها اذا كان وصفا جاريا على المذكر واما بعد بلوغه الى حد الغلبة فصار لازمة
مطلقا لعدها فيقال الكلمة الحقيقة واللفظ الحقيقة فعلى هذا معنى قولهم ان التاء للنقل
الى غيرها اولا ومعا الذلك لكن نقل الكلام في سر لزوم التاء ويمكن ان يقال

وجعل الوصف بعد بلوغه الى حد الاسمية صار مشابها للاعلام وهو غير متغيرة لما بين
وجعله فشابهها ايضا كذلك واما المجاز فهو اما مصدر ميمي واسم للمكان من الجواز
واياما كان اصله مجوز بفتح العين لان المصدر الميمي من الثلاثي المجرد قياسه فتح
العين كالمقتل والمشرب واما كسرها كالمرجع فقليل لا يساعده قياس واما الاكثر فيه
الكسر كالموضع واما اسم المكان فانه اذا كان من الفعل الذي مضارعه مفتوح العين
او مضمومها ولم يكن من باب المثال فالقياس فيه ايضا كذلك على ما بين في محله ولما كان
ما قبل الواو حرفا صحيحا ساكنا نقلت فتحته اليه فقلبت بالالف فصار مجازا اذا عرفت
ذلك ظهر لك ان اطلاق الحقيقة على اللفظ المستعمل في اللفظ الموضوع له مجاز بالعلاقة
المشابهة وقد ظهرت مما تقدم فيكون استعارة واما اطلاق المجاز على المستعمل في غير
الموضوع له فكذلك لما عرفت من انه مشتق من الجواز وهو اما بمعنى العبور والتعدي
تقول جاز المكان يجوزه جوازا اذا تعداه او بمعنى الامكان قسيم الواجب والحرام تقول
جاز الشيء يجوز جوازا اي ليس في فعله ولا في تركه عقاب وعلى التقديرين اما ان
يكون مصدرا ميميا من الجواز الذي بمعنى العبور كما اشتهر لان العبور من خواص
الاجسام فيكون نسبته الى غيرها مجازا لا محالة فاطلاقه على اللفظ المخصوص مجاز
بالعلاقة المشابهة لان اللفظ المستعمل في غير الموضوع تعدى عن معناه الاصلي كما
جاز كالحقيقة فيكون استعارة ولا يخفى ان المصدر بمعنى الفاعل واما ان يكون اسما
للمكان من الجواز الذي بمعنى العبور ايضا ومعناه الحقيقي هو المكان الذي هو محل العبور
فاذا اطلق واريد منه اللفظ المخصوص يكون مجازا بالعلاقة المشابهة ايضا لان المتكلم
لما استعمله في غير الموضوع له كانه محل جاز المتكلم فيه عن الحقيقة الاصلية الى ان يكون
مصدرا ميميا من الجواز الذي بمعنى الامكان وهو انما يكون حقيقة اذا اريد منه
هذا المعنى فاطلاقه على الكلمة المخصوصة مجاز ويمكن التكلف في تحقق العلاقة
بانه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب لان الكلمة صارت سببا لاستعمالها في غير

منها

معناها الاصلي لما امكن ذلك فيكون المجاز مرسلا والاليق ان يكون اسما للمكان
منه ايضا وبما تحقق انه حقيقة لان المجاز بهذا المعنى كما يكون حصوله للاجسام كذا
يكون حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا وكذلك المجاز لانه موضع
التجاوز لانه يستعمل في غير معناه الاصلي ثم لا يخفى ان كون الحقيقة والمجاز مجازين
في اللفظين المخصوصين انما هو بحسب اللغة وبالجملة هما مجازان لغويان في اللفظين
المخصوصين واما في الاصطلاح فحقيقتان فاذا استعملهما المخاطب بالاصطلاح
في معناهما اللغوي يكونان مجازين بحسب الاصطلاح ومن هنا يعلم الجواب عما
لو سئل اي حقيقة يكون مجازا وحقيقة واي مجاز يكون حقيقة ومجازا فان
لفظ الحقيقة اذا استعمله المخاطب في عرف اللغة في المعنى اللغوي واللفظ المخصوص
يكون حقيقة في الاول ومجازا في الثاني وكذا اذا استعمل لفظ المجاز في المعنيين يكون
حقيقة في اللغوي ومجازا في الاصطلاح واما اذا استعمله المخاطب بعرف الاصطلاح
فيهما كان الامر بعكس هذا معناها اللغوي واما الاصطلاحي فقد اختلف في ذلك
فقيل الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ويعرف المجاز بالمقايسة وفيه نظر لاشتماله
اشتمالا على كل من الحقيقة والمجاز بالاخر بيان ذلك هو ان اللفظ اذا كان موضوعا
عند طائفة لمعنى وعند اخرى لاخر كلفظ الفعل مثلا فانه موضوع في اللغة للحدث
المعلوم وعند النحاة للكلمة المخصوصة فاذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في الحدث
يكون حقيقة لا محالة مع انه يصدق عليه انه لفظ مستعمل في غير الموضوع له فانتقض
بالحقيقة وبالعكس وكذا الكلام فيما اذا استعمله المخاطب في عرف النحاة في الحدث في
الكلمة المخصوصة ولهذا قيد جماعة من الاعلام المحققين المذكورين باصطلاح به التخاطب
فقالوا الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب وكذلك الكلام
في المجاز فتوهم انه يندفع النقض المذكور لان لفظ الفعل مثلا اذا استعمله المخاطب
بعرف اللغة في الحدث لا يصدق عليه انه مستعمل في غير ما وضع له في ذلك الاصطلاح

واذا استعمله في الكلمة يكون مجازا لكنه مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له

الاولى المحققة اذا لم يوجد الموضوع له بين الاصطلاح فلا يصدق عليه صح

بلغ

وان كان مستعملا باصطلاح آخر وكذا يستعمله في الكلمة المخصوصة فانه لا يصدق
عليه حد الحقيقة انه لم يصدق كما انه مستعمل في الموضوع له بهذا الاصطلاح وان كان
الموضوع له باصطلاح آخر وهكذا الاستعمال في عرف النحاة فيهما وفيه نظر لان القيد
سلامة الحد عن الانتقاض بالقيد المذكور اما اذا كان متعلقا باستعمال لا صح
ان المعنى هكذا الحقيقة اللفظ المستعمل في اصطلاح به التخاطب في موضوع له فهو
لما كان يلزم ان يكون ذلك موضوعا له في ذلك الاصطلاح لصدقه ولم يكن ذلك
موضوعا له في ذلك الاصطلاح بل كان موضوعا له باصطلاح آخر واما اذا كان متعلقا
بالموضوع له فيما وضع له كما هو الظاهر من الظاهر ان بناء الدفع عليه فلبقاء الانتقاض
في المواضع الاول في لفظ المشترك المستعمل في احد معانيه لا للمناسبة بينه وبين معنى
آخر منها توضيح ذلك هو ان اللفظ المشترك يمكن استعماله في الموضوع له بملاحظة
الوضع وهو ظاهر والثاني استعماله في بعض معانيه لا لذلك بل للمناسبة بينه وبين
المعنى الآخر ولا شك انه يصدق عليه في الصورتين انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح
به التخاطب فيكون حقيقة فيهما مع انه في الصورة الثانية مجاز قطعا فقيد اصطلاح التخاطب
لا يجدي نفعا والثاني في نقل التعيني وهو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لمناسبة
له ثم كثر استعماله فيه الى ان صار حقيقة فيه وهجر المعنى الاول ولا شك ان اللفظ حقيقة
في هذا المعنى بعد الغلبة مع انه يصدق عليه انه مستعمل في غير الموضوع له في اصطلاح
التخاطب ومجاز قبل الغلبة مع انه يصدق انه مستعمل في الموضوع له في اصطلاح التخاطب
في الجملة والثالث في نقل التعييني وهو تخصيص اللفظ اولا لامر بغير الموضوع له
مع ملاحظة المناسبة بينهما فهذا اللفظ عند المخاطب بعرف الناقل سواء استعمل
في معنى المنقول اليه او بالعكس يصدق عليه انه استعمل في غير ما وضع له في اصطلاح منه ثم المنقول له
التخاطب ولو فرض الاستعمال فيهما مع تعدد المستعمل واتحاده فان الاستعمال
لا انتقاض الطرد لعدم ورود دعوى ظهور المشتق في الحال حتى كان عند اتحاد المستعمل

ونقد

ونقتصر بان الاستعمال الصحيح ان المعرفين باجمعهم لم يأتوا بصيغة المشتق الذي يمكن دعوى
ظهوره في الحال فيكتفى بهم ان صيغة الماضي لا فرق بين الصورة الثانية والثالثة كما
في اصل التقابل وحدة المعنى في الاول وتعدده في الثانية ولهذا فرق بينهما وان امكن
ادخالهما في عنوان واحد والرابع فيما اذا كان اللفظ موضوعا عند طائفة بمعنى وكان
منقولا عندهم لمعنى مجازيا فانه اذا استعمل في المعنى الحقيقي ثم في المجازي او بالعكس يصدق
عليه حد الاستعمال في المعنى المجازي المعنى الحقيقي حد المجاز ولولا القيد المذكور ولو فرضت حد الحقيقة في م
الاستعمال ههنا مع تعدد المستعمل واتحاده فان الاستعمال لكان الانتقاض اظهر لما مر
وبالجملة ان القيد لا يسلم الانتقاض والحيثية بسبب الاعتبار ولهذا اشار العلامة
من الاعلام لم يلتفت الى هذا القيد بل اختار في الحد المذكور واجاب عن انتقاض كل منهما
بالآخر باعتبار قيد الحيثية بناء على ان الامور التي تختلف بالاعتبار يعتبر في تعاريفها
التقييد بالحيثية وان لم يصرح بها لانسياق الذهن اليها فلو قلنا ان لفظ الفعل مثلا
لو استعمله المخاطب بعرف اللغة في الكلمة المخصوصة لم يصدق عليه حد الحقيقة لو وضع له
لم يستعمل في الموضوع من حيث هو كذلك فيه نظر ليفهم لانا لا نعرف فرقا بين القيدين لانه
نقول ان اريد بعدم صدق حد الحقيقة المقيدة بالحيثية على هذا الفعل في المثال المفروض
عدم الصدق بالنظر الى مجرد هذا الاستعمال فقط فهو مسلم لكن نقول الحد المقيد باصطلاح
التخاطب ايضا كذلك ضرورة انه لا يصدق على ذلك اللفظ بالنسبة الى ذلك الاستعمال انه
مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وكيف الوضع انه غير الموضوع له في ذلك الاصطلاح
وان اريد بعدم الصدق مطلقا وان كان مع قطع النظر عن خصوصية هذا الاستعمال
فممنوع وكيف لا مع ان المفروض ان هذا اللفظ قبل هذا الاستعمال او بعده قد استعمل في
الموضوع له من حيث هو موضوع له فيصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له من حيث هو
موضوع في الجملة فيلزم ان يكون حقيقة في هذا الاستعمال انه مجاز فيرد الانتقاض في جميع
ما تقدم في المواضع المذكورة فلا فرق بين الحد المقيد باصطلاح التخاطب والحيثية

بلغ

ويمكن ان يقال ان عدم الفرق بين الحد المقيد بالقيدين انما يلزم لو كان المراد بالثاني
نفي الترديد واما اذا كان المراد ما ذكرنا فعدم الفرق في غير استعمال المشترك من المواضع
المذكورة مسلم واما في غيره فلا بل يندفع النقض برأيه مع قيد الحيثية ويبقى مع اصطلاح
التخاطب كما لا يخفى فقيد الحيثية لا بد منه لكن يمكن المناقشة بان بعض كلمات
المكتفين بالحيثية عن القيد فبعضهم قال ان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة والا فمجاز
وبعضهم قال المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من غير ملاحظة الحيثية بكون
التقريب في الاول ان المستعمل فيما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له مجاز في الثاني
المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له … الى
المشترك الذي في الفرض المذكور لعدم استعماله في غير الموضوع له كما لا يصدق تعريف الحقيقة
لما قيل انه لا يكون حقيقة ولا مجازا وايضا … لا في الفرض ان كان صادقا على
الموضوع انه يصدق على المشترك انه لم يستعمل في الموضوع له من حيث هو موضوع له
لكن ينتقض طرده بالمصحح بالالفاظ المهملة المستعملة في غير معانيها كما يقال خذ هذا
الكتاب … الالفاظ الموضوعة الغير المستعملة الا في معانيها الحقيقية …
لصدق تعريف الجميع من افراد … المجاز … وان كان لكنه ليس بمطرد
لما عرفت واما على الثاني فليس بمطرد ولا منعكس اما الاول فلدخول الالفاظ المستعملة
في غير معانيها غلطا … انها استعملت في غير الموضوع له من حيث
انه كذلك فتأمل واما الثاني فلما عرفت من عدم صدق الحد على المشترك في الفرض
المتقدم بل نقول انه على هذا لم يصدق على شيء من المجازات الصحيحة … لانها
لم تستعمل في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له بل استعملت في غير الموضوع له من
حيث ان العلاقة بينه وبين الموضوع له مع انا نقول ان الحيثية المذكورة في حد
المجازات تعليلية كما هي في حد الحقيقة كذلك او تقييدية … اما الاول
فلما عرفت من ان المصحح للاستعمال المجازي ليس عدم الموضوع بل تحقق العلاقة بين

المعنى المجازي وبين الموضوع له واما الثاني فلما عرفت ايضا من ان … ان يقال ان
غير الموضوع له الذي يكون بينه وبين الموضوع له علاقة والحاصل ان قيد الحيثية وان
اسلم في حد الحقيقة لدفع الانتقاض لكن لا يسلم في حد المجاز واما اصطلاح التخاطب فيحتاج اليه في
حد المجاز وان كان مستغنى عنه في المبادئ ليحقق ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب
لعلاقة بينه وبين الموضوع له داخل في ذلك كما يرشد اليه سوقه ولولاه لانتقض بالالفاظ المستعملة
في غير معانيها غلطا وقال بعض من الاعلام الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز
في غيره لعلاقة … اللفظ المستعمل في غير وضع له لعلاقة كما لا يخفى … المجاز … ان
يجعلوا لفظ الوضع هنا بمعنى الموضوع له … في صلة في الاستعمال فيكون الحاصل ان
الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له الاول فيرد عليهم جميع ما تقدم حتى … الى ان
قيل بل هذا الاخير … بل ما شيء فيحتاج ليصح الحد الى قيد الحيثية واصطلاح
التخاطب وقد عرفت حالهما او … على ظاهره ويجعلون كلمة في للسببية كما صرح
الشارح العضدي والحاصل ان هذا الحقيقة لفظ يستعمل بسبب وضع اول وهو مع عدم
ما … من وجوه اما اولا فلانه طرده منتقض بالمجاز اذ هو ايضا بسبب
الوضع … لم يتحقق الوضع لم يتحقق المجاز … وربما دفع ذلك بارادة
السبب القريب من السببية وهو غير متحقق الا في الحقيقة اذ الوضع وان كان سببا
لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي الا انه سبب بعيد والسبب القريب فيه وجود العلاقة
والتحقيق ان يقال ان الوضع في الحقيقة بانفراده ليس سببا قريبا انما … وجودها
لعلاقة في المجاز بل لا بد من انضمام ارادة القرينة … المستعمل اليها فالسبب القريب
التام في الاول الوضع وارادة المستعمل وفي الثاني وجود العلاقة مع الارادة واما ثانيا
فلانتقاض عكسه … المشترك عند استعماله في الموضوع له الثاني مخصوصا على
انه يصدق عليه انه استعمل بسبب وضع اول بل بسبب وضع ثان مثلا ويمكن
دفع ذلك ايضا بانه يمكن ان يكون مراده بالوضع الاول … قبله الوضع الآخر …

تحقق للفظ وضع اخر كان المشترك كالالفاظ التي يتحقق لها الا وضع واحد فعلى هذا
يصدق على كله حقيقه مثل المشترك انه وضع اول لكن هذا التوجيه انما هو على الحد
بالنسبة على الالفاظ المشتركة بيفيد عكسه النسبة الى الالفاظ المنقولة تخصيصا
كان النقل وتخصيصا الوضع ثم انه لا اختلاف الوضع الاول غير معتبر عند علماء الاصول
ويمكن التخلص عن ذلك بحمل الوضع على المراد بالوضع الاخر المنفي بلا احتياج في حد الحقيقة
ما الوضع الذي يكون باقيا على حاله ليشكل في المنقولات كذلك الالفاظ التي هجرت عن المعاني
الاولية وصارت فيها مجازات وفي غيرها حقايق فعلى هذا يكون المراد بالوضع الاول الوضع
الذي لم يلاحظ غير الوضع الاخر الذي يكون باقيا على حاله لكن يبقى الكلام في انه لا يتحقق
بجواز الواضع بعد وضع اللفظ لمعنى ان يلاحظ بوضعه لمعنى اخر لمناسبة المعنى الاول
مع بقاء المعنيين على حاله فيكون اللفظ مشتركا بينهما اذ لم يعتبر في المشترك عدم
الملاحظة واما ثانيا فلما ذكرنا سابقا في الانتقاض بالمشترك عند استعماله في احد معانيه
لا لكونه موضوعا له على ما ترى بالنقل مطلقا وغيره لانه لا يصدق على كل منها لفظ مستعمل
بسبب وضع اول في الجملة فيحتاج الى هذا التقييد وقد عرفت حالهما واما ثالثا فلان
كلمة في في الحد يحصل ما تقدم سببية فيكون معنى الحد في المجاز على هذا اللفظ المستعمل
بسبب غير وضع اول لعلاقة ومخالفته ظاهرة لما عرفت من ان المراد السببية الجملة
وما صح انه لفظ مستعمل بسبب العلاقة لعلاقة ويمكن دفع ذلك بحمل بمعنى ان
ان قوله المجاز لفظ مستعمل في غيره لعلاقة ان كلمة في صلة للاستعمال لا للسببية
وان كانت في حد الحقيقة لما ان القصد في غيره وان كان عائدا الى الوضع الذي في قوله
الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول لكن المراد هنا الموضوع له من باب استخدام الحكم
المعنى على هذا المجاز لفظ مستعمل في غير الموضوع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له وهو
وان كان صحيحا في نفسه لكن عكسه منتقض باستعمال المشترك المفروض المتقدم
ويمكن دفع ذلك بحمل كلمة في للظرفية وابقاء الوضع الذي هو المرجع للضمير في غيره

فالمعنى

فالمعنى على هذا ان المجاز اللفظ المستعمل في غير وضع اول بعلاقة فيصدق تعريفه على المشترك
في الاستعمال المفروض وغيره من المجازات الصحيحة ويمكن اختيار الحد المذكور لكن
مع اعتبار قيد الحيثية في كل العلاقة في حد المجاز فالحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع
من حيث انه موضوع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من حيث هو كذلك
لكن اراد به الاستعمال الخالي عن الاستعمال باعتبار يصدق كل من الحدين بالنسبة الى
واحد وهو لا يريد شيء ما تقدم اما علم ووجه الانتقاض بالنقض مطلقا فلان الناقل في
استعمل اللفظ في المعنى المنقول منه ثم في المنقول اليه او بالعكس ففي حال استعماله في
المنقول اليه لم يصدق عليه الحد الحقيقة لانه في هذا الاستعمال لم يستعمل الا في الموضوع له
وان استعمل قبل الوضع به في غيره وكذا في حال استعماله في المنقول منه لم يصدق عليه حد المجاز
لانه لم يستعمل في هذا الاستعمال الا في غير الموضوع له وان استعمل قبل ذلك في الموضوع له
والاستعمال الخالي عن الاستعمال في الحدين ليلزم انتقاض كل منهما بالاخر فيما ذكرناه قيل لعلم
ثم مطلقا فلما صح ارادته الاستعمال الخالي عن الاستعمال لان اللفظ حين استعماله في المنقول
اليه كما يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له يصدق عليه انه مستعمل في غير الموضوع له
ليفيد في تلك الحالة انه غير الموضوع له المعتبر بالجملة وهو موضوع له في اصطلاح التخاطب
وغيره في غيره والمفروض ان تقيد اصطلاح التخاطب غير ملحوظ في حد المجاز كما ذكرنا هو
المستعمل في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له والمفظ المفروض في ذلك الاستعمال
وان كان يصدق عليه انه مستعمل في غير الموضوع له لكن لا من حيث انه غير الموضوع له
بل المستعمل فيه من حيث انه موضوع له فلا انتقاض ثم ان هذا كله فيما اذا كان زمان
الاستعمال في المنقول اليه مغايرا لزمان الاستعمال في المنقول منه واما اذا فرض
اتحاد زمان الاستعمال بان يكون الاستعمال من شخصين في آن واحد
وان كان صدق كل واحد منهما مادقا على الاخر الا انه لا اعتبار بصدق كل من الحدين بالنسبة
الى معنى واحد مدفوع الانتقاض اليه واما علم ووجه الانتقاض باللفظ الذي له معان

فالمثل ما ذكرنا سواء اتحد المستعمل واختلف زمان الاستعمال او بالعكس واما النقض
بالاشتراك فمدفوع بان النسبة الى حد الحقيقة لا زمنه استعمال في احد معانيه لا لكونه موضوعا له
بل لاجل العلاقة فلا يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له من حيث العلاقة
واما بالنسبة الى حد المجاز فمشكل لان حاصل ما ذكر اللفظ المستعمل في غير الموضوع له
من حيث هو كذلك وهو غير صادق بالنسبة اليه ح لاستعماله في الموضوع له لاجل العلاقة
فلو قيل المجاز اللفظ المستعمل للعلاقة لسلم من هذا اليه لان المفروض انه استعمل
في الموضوع له لاجل العلاقة بينه وبين معنى الاخر **ارشاد وتنبيه** اعلم ان اختيار اللفظ
المنقسم الى المفرد والمركب كما انطبقت عليه السنة ائمة الاصول دون الكلمة الظاهرة في المفرد
على ما ذهب اليه اكثر علماء البيان لئلا يتوهم اختصاص الانقسام اليهما بالمفردات لا تركها
فيصل للمفردات لها المركبات ليفيد ان المصحح للاتصاف بهما الوضع وهو كما يتحقق في المفردات
يتحقق في المركبات ليتم على ما شاع فيما بينهم ويجعل لا علم من اختصاص الانقسام بالمفردات
فيرجح بذلك احتمال اللفظ الاختيار فضلا عن انه لا يحتاج الى البيان لان منشأ هذا التوهم
اما تخصيص الوضع المعتبر في الحد بين وجودا وعدما بالتفصيل او توهم انتفاء مطلق الوضع
في المركبات ولو كان نوعيا وكلاهما فاسد اما الاول فلا يستلزم انعدام انقسام كثير
من الالفاظ المفردة كالافعال والمشتقات المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب بالحقيقة لان
الوضع المتحقق فيها نوعي فلا يجوز التخصيص لا اخراج المركبات واما الثاني فلوجوه اما اولا
فلان ائمة الاصول والبيان اتفقوا في بحث المجاز على تقسيمهم المجاز في المفرد والمجاز المركب
كما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على كتبهم فلو لم يثبت الوضع في المركبات مطلقا لكان هذا
التقسيم مجملا لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له واما الثاني فلانه لو انتفى الوضع
في المركبات مطلقا لزم تحقق الواسطة في الالفاظ المستعملة بالاستعمال الصحيح بين المجاز
والحقيقة والثاني بكل المقدم مثله اما الشرطية فلان الالفاظ المركبة المستعملة في المعاني
المستفادة منها عند انتفاء الوضع فيها لا يكون حقيقة ولا مجازا اما الاول فقط واما الثاني

فلان المجاز فرع اللفظ انه اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له
والمفروض انتفاء وجودها واما ثانيا فلان اتفاقهم على ان الاستعمال الصحيح منحصر فيهما واما
ثالثا فلان انتفاء الوضع في المركبات لو كان مقتضيا اصلا لزم عدم انتفاع المعاني منها واما رابعا ل
فبطل المقدم مثله اما الملازمة فلاتفاقهم على ان كلا من اللفظية الوضعية منحصر في
الحقايق والمجازات ومع عدم تقدير انتفائه في المركبات لا شئ منهما يلزم انتفاء الاستفادة
واما بطلان التالي فمعلوم بالوجدان وشاهد بالعيان فانا نعلم ان المستفاد من المركبات
معنى واحد عند اتحاد الهيئة ولو مع اختلاف المادة ومعان مختلفة عند اختلاف الهيئة
ولو مع وحدة المادة اما الاول فلان المستفاد من الهيئة الاسنادية في التركيب الاسنادي
في زيد قائم هو المستفاد في عمرو شاهد وخالد كاتب وبكر فاضل ونحوها وكذا المستفاد
من الهيئة الاضافية في الاضافة في نحو غلام زيد هو المستفاد في مال بكر وبيت خالد
ولبعد ونحوها وكذا الكلام في التوصيف في زيد الغلام وعمرو الشاعر وخالد الكاتب وهكذا
واما الثاني فلان المستفاد في زيد غلام غير ما هو المستفاد من زيد الغلام والمستفاد
منهما غير ما هو المستفاد من غلام زيد والمادة في الجميع واحدة والمعاني المستفادة
منها مختلفة باختلاف الهيئة ووحدة المعنى عند اتحاد الهيئة ولو مع اختلاف المادة
واختلافه عند اختلافها ولو مع اتحاد المادة امارة ظاهرة وقرينة لا تحتاج الى الدليل على
حصول تعيين الواضع كلا من تلك الهيئات بازاء معنى خاص وليس المقصود من وضع
المركبات الا ذلك وسيجئ لك توضيح لذلك **تنبيه وتذكير** اعلم ان الوضع الماخوذ في حد
الحقيقة والمجاز اما شخصي فقط او نوعي كذلك او اعم والجميع فاسد اما الاول فلانه سئلنا م
انتقاض عكس الحد في الحقيقة بخروج الافعال والمشتقات والمركبات وامثالها
مما يكون الوضع فيه نوعيا وطرد الحد في المجاز بدخول ما ذكر فيه كما لا يخفى واما الثاني
فلاستلزامه انتقاض عكس الحد في الحقيقة بخروج نحو انسان وزيد ونحوهما مما يكون
الوضع فيه شخصيا وطرده بدخول المجازات كلها لتقررهم ان المجازات موضوعة بالوضع

النوعي عطر بالحد المجاز بدخول ما كان الوضع فيه شخصيا عند استعمالها في معانيها الاصلية
وعكسه بخروج المجازات بل لا يبقى لحد المجاز مصداق لما مر من ان المجازات موضوعة
بالوضع النوعي فلا يصدق انها مستعملة في غير ما وضعت له واما الثالث فلاستلزامه انتقاض
طرد الحد في الحقيقة بدخول المجازات كلها وعكس الحد في المجاز بخروج المجازات بل لا يبقى
للحد مصداق والمحل معا فراده والجواب عنه هو ان المراد من الوضع الشخصي والنوعي
والنوعي عندهم هو الثاني وتحقيق المقام وتوضيح المرام يقتضي البسط في الكلام فنقول ان
الوضع بالنسبة الى الموضوع ينقسم الى الشخصي والنوعي بيان ذلك هو انه لا شبهة في
امتناع تحقق الوضع من غير تصور الموضوع المعين وحين الوضع اما ملحوظ بحسب الهيئة
والمادة كالانسان وزيد والفرس والحيوان وامثالها فان الواضع لاحظها باعتبارين
المذكورين ثم عينها لمعانيها المعلومة او ملحوظ بحسب الهيئة دون المادة كالافعال
والصفات والمثنى والمجموع وما شابهها فان الملحوظ فيها الهيئات دون المواد على ما
سيأتي والاول يسمى الوضع شخصيا لتشخص الموضوع الحاصل بهيئة مخصوصة في ضمن
مادة معينة   ويسمى نوعيا لان المعتبر فيه نوع الهيئة لا شخصها المتشخص في ضمن
مادة مخصوصة وبالجملة اللفظ الذي عينه الواضع للافادة اما ان يكون جهة التعيين
مستندة الى كل من الهيئة والمادة كما في الاول دون اه وبالعكس كما في الثاني منهما
فهذا اعتبار احتمالات والاولى لا انم في الاول لمراعاة الامرين اذ الاخلال باي منهما موجب للاخلال
بالافادة لاستنادها لتعيين الوضع المجموع عنها فالمعتبر فيه تشخص ذلك اللفظ بحيث
يبقى الهيئة والمادة مع ترتيب الحروف الذي حال الوضع فتعدد المستعملين والاستعمال
مع بقاء الترتيب غير مضر ببقاء المادة والهيئة مع الاخلال المخل ولا يبقى الوضع فيه
شخصي وغيره في الثاني مراعات الهيئة فقط فان الافادة دائرة مدارها فلا دخل لشيء من
المواد في فائدته فالاخلال بمواد مخصوصة غير مضر لان اصل المادة مما لابد منه في
الافادة اليه لتحقق الهيئة ضرورة انتقال العرض المحل الا من في الثالث لكن بالنسبة

الى المادة

بالنسبة الى المادة فالاخلال بالهيئة فيه غير محل للافادة لاستنادها الى المادة فيجب
تحققها مع هيئة صاحبتها المادة فيكون الوضع فيه ايضا نوعيا لما تقدم ويمكن التمثيل
لهذا القسم بالمصدر فانه والاتهما على الاحداث ثابتة سواء وجدت من هيئة الفاعل
او الوصف او لا فتامل واما القسم الرابع فيتراى بحرف ما اي اللفظ انه غير منصوص تعيين
اللفظ للافادة ولا يكون جهة التعيين فيه مستندة الى شيء من المادة والهيئة لكن [illegible]
ليس كذلك بل المجازات كلها من هذا القبيل فانها لما تعينت للكلام الزعلي المعاني المجازية
مع عدم استنادها للافادة الى شيء من مادة اللفظ وهيئته لكون المعتبر فيها نوع العلاقة
في اي معنى اي لفظ تحقق من غير اعتبار هيئة دون اخرى ومادة دون غيرها [illegible]
لفظ دون غيره فتامل وسيجيء لك زيادة توضيح في هذا المطلب
اعلم ان كيفية صدور النوعين المذكورين للوضع من الواضع اما في الشخصي فهو ان الواضع
يتصور لفظا متشخصا بمادة وهيئة مخصوصة ثم يعينه لمعنى مخصوص ليستعمله المستعمل
وحتى ينقل اليه كل من اطلع على وضعه المعنى المقترح في وضعه تلك المادة والهيئة
مع الترتيب دون شيء آخر من صدوره من كان دون آخر ومن مستعمل دون غيره
فهو مخاطب باصطلاحه انه استعمله في ذلك في اي زمان كان يصدق عليه انه ذلك
اللفظ الموضوع في التوهم ان اللفظ المذكور لو استعمله غير الواضع مثلا يلزم ان
لا يكون حقيقة او من جملة مشخصاته صدوره عن الواضع مثلا في زمان مخصوص
ومعلوم ان المتشخص يتغير بتبدل تشخصه فلم يصدق عليه انه ذلك اللفظ الموضوع
بعد تقدير اعتبار المادة والهيئة في الوضع دون غيرهما لا يكون الوضع فيه شخصيا
تحققها في ضمن افراد متكثرة اما انه فاسخ الاول لتخطيط اما الثاني فلان المراد بتشخص
الموضوع في المقام بالنسبة الى خصوصية مادة وهيئة بمقابلة ما سيأتي فلا ينافيه تعدد
الافراد واما في الوضع النوعي فهو ان [illegible] الواضع حال الوضع نوع الهيئة كهيئة
المشتق مثلا وشخصه يحتاج الى بسط الكلام في مقامين الاول ان النوع امر مبهم والشيء

ما لم يتشخص لم يوجد لا في الخارج ولا في الذهن وكيف يمكن تعقل النوع بجوابه ان
تعقله باحد الوجهين اما بان يتعقل الهيئة المتحصلة من الحروف التي تكون اولها
مفتوحا وثانيها ساكنا وثالثها مكسورا ورابعها منونا واما بان يتعقل في ضمن مادة
مخصوصة بان يتعقل الهيئة التي على زنة الفاعل مثلا وفي المقام الثاني في ان الموضوع
في الوضع النوعي هل يكون النوع المتعقل نفسه بان يقول الواضع اني قد عينت
الهيئة المتحصلة من الحروف على النهج المذكور مثلا للدلالة على ذات ثبت له المبدأ
المشتق بها او يكون الموضوع افراد النوع المتعقل بان يقول وضعت كل فرد من
افراد تلك الهيئة للدلالة الى [illegible] والفرق بين الاعتبارين هو ان الموضوع في الاول نفس النوع
وفي الثاني امر مغاير له [illegible] النوع تحت عنوان للموضوع والة لملاحظته لكون الموضوع
افراده والانتقال الى تعقل النوع اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الصورة الثانية
فلان الجزئيات لعدم انضباطها لانحصارها لا يمكن تعقلها مفصلا فيلزم تعقلها
مجملا في ضمن النوع لامتناع تحقق الوضع من دون تعقل الموضوع لا مفصلا ولا مجملا
وكون الوضع نوعيا في هذا القسم بناء على الاول ظاهر واما على الثاني فلكون الموضوع
متصورا بنوعه لا بشخصه كما في القسم الاول ايضا لذلك [illegible] ان اللفظ الانسان
يتكرر بتكرر الاستعمال فيكون تلك الالفاظ المتكررة افراد الوضع اياه متعلق
بالنوع ابتداء لا بالافراد ايضا لا ان يكون الوضع كالثاني لانا نقول قد عرفت مما ذكرنا ان
التشخص في هذا القسم باعتبار تشخص المادة والهيئة جميعا وليس الامر في القسم الثاني
كذلك فتعطلها هنا والتحقيق ان يكون متعلق الوضع في النوعي افراد النوع المتعقل
لا النوع نفسه لانه لو كان متعلقه النوع لا الافراد لزم ان لا يكون جزئيات الهيئات
المستعملة في المعاني مثل القائل والاكل وامثالها بخصوصياتها حقيقة مطلقا ولا مجازا
في استعمالها في المعاني المعلومة اما على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فظاهر لان النوع نوع وهو النوع ليس بموجود في الخارج حتى والموجود في الخارج وهو

دلالافراد

الافراد غير موضوع والموضوع وهو النوع غير موجود فيلزم عدم اتصاف شيء من الالفاظ
التي يكون الوضع فيها نوعيا بالحقيقة واما على القول بوجوده فيه فلانه وان كان
النوع وفي الخارج موجودا الا انه في ضمن الاشخاص فمع ملاحظة خصوصيات الجزئيات
يكون المجموع غير الموضوع فيلزم عدم اتصاف تلك الجزئيات بوصف الحقيقة اذ الحقيقة
اللفظ المستعمل في الموضوع له وجزئيات النوع وافراده على هذا التقدير ليست بموضوعة
وهو خلاف الاتفاق بل خلاف الوفاق بل يلزم عدم اتصافها بوصف المجاز ايضا اذ المجاز
اللفظ الموضوع المستعمل في غير ما وضع له وفيما نحن فيه لم يستعمل الغير الموضوع فيما وضع
له فلزم الواسطة بين الالفاظ المستعملة في غير ما وضع له وفيما نحن فيه قد استعمل الغير الموضوع
فيما وضع له فيلزمه الاستعمال الصحيح بين الحقيقة والمجاز وهو بين الفساد لاطباقهم على
انحصار اللفظ المستعمل بالاستعمال الصحيح فيهما انما تحقق ذلك لقولهم ان الوضع المتحقق
في الافعال والصفات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب كلها من هذا القبيل وكذا المركبات
على ما عرفت والوضع النوعي بمعنى آخر وهو مختص في المجازات وهو ثبوت الرخصة من الواضع
بان كل لفظ يكون بين معناه ومعنى آخر احد العلائق المعتبرة يجوز استعمال ذلك اللفظ
في هذا المعنى مع اقامة القرينة الدالة على ذلك واطلاق الوضع النوعي على ذلك اما الوضع
فلانه لما ثبت الرخصة من الواضع في استعمالها في تلك المعاني بشرط القرينة فكانه وضعها
لها لا لتعليلها او استعمالها فيها بشرطها واما النوعي فلان المعتبر فيه نوع العلاقة
والمناسبة فاينما تحقق جاز الاستعمال من دون ملاحظة خصوص لفظ دون
آخر والفرق بين هذين القسمين للوضع النوعي من وجهين الاول ان الوضع النوعي
الذي في المجازات غير كاف في دلالة اللفظ على المعنى بل لا بد من الاقتران بالقرينة
كما عرفت بخلاف الذي تقدم فانه كاف في الدلالة من غير افتقار الى القرينة والثاني ان
المعتبر في الوضع النوعي بالمعنى المتقدم اما هيئة اللفظ ومادتها النوعيين بخلاف
هذا القسم فانه لم يعتبر فيه خصوص هيئة دون اخرى ومادة دون غيرها بل المعتبر

غير نوع العلاقة نوع من معنى هذا اللفظ تتعلق بأية هيئة ومادة الا ترى ان من جملة العلاقة
الكلية وهي جزئية فإنها تتحقق في اطلاق لفظ الموضوع للكل على الجزء كما في قوله تعالى
فان لم تجدوا ماء فتيمموا الى قوله تعالى وايديكم وكذا قوله تعالى يجعلون اصابعهم في
آذانهم حيث اطلق لفظ اليد الموضوع للعضو المخصوص بتمامه من المنكب الى الاصابع
على جزئيه وهو الرسغ الى التمام واطلق لفظ الاصابع الموضوع للمعنى الكلي المعلوم
على جزئه وهو الانامل فلا يعتبر خصوصية هيئة ومادة دون اخرى ولا خصوص دون
غيره وكذا الكلام في الجزئية والكلية كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله تعالى واركعوا
مع الراكعين حيث اطلق لفظ الرقبة الموضوع للجزء على الكل والركوع الموضوع لجزء الصلاة
عليها بناء على بعض الوجوه ويمكن ان يقال ان تسميته بالنوعي لان المعتبر فيه نوع اللفظ
لما عرفت من ان مرجع الوضع هنا الى ان كل لفظ ناسب بين معناه وبين غيره احد
العلائق لا يترجح استعماله في غيره لكن قد تقدم ان مجرد التعيين في هذا القسم غير معتبر
الشيء من الهيئة والمادة معا او احديهما فقط وانه كان لا يخرج عن الاقسام المذكورة
فلا يكون مقابلا لها قلنا فرق بين النوع في هذا المقام فيما تقدم اذ النوع هناك سواء
كان هيئة او مادة كان المراد منه ما كان مصطلحا بين ائمة الميزان كهيئة فاعل ومادة
كان المراد منه ما كان مصطلحا بين ائمة الميزان كهيئة فاعل ومادة ضرب مثلا بخلاف
النوع ما نحن فيه فان المراد منه ما هو الجنس عندهم والحاصل ان مجرد التعيين في هذه
الصور ان استند الى مادة اللفظ وهيئته كما في القسم الاول لكنهما هناك كانتا ملحوظتين
تفصيلا وهنا اجمالا الموضوع ان اللفظ الذي استعمل في المعنى المجازي كان هيئته
ومادته معتبرتين قطعا فالفرق بينه وبين الاقسام الثلاثة هو ان في الاول يكون كل
كل من الهيئة والمادة ملحوظة تفصيلا لا هيئة في الثاني والمادة في الثالث وفيما نحن
فيه لا يكون المادة والهيئة معا ملحوظتين او احديهما كذلك او لا يكون شيء منهما
ملحوظا كذلك وهو لا ينافي كونهما ملحوظتين اجمالا وكان نوعيا لان الملحوظ حين الوضع

اما المادة

اما المادة والهيئة تفصيلا او احديهما كذلك ولا يكون شيء منهما ملحوظا كذلك فلا يلزم
الملحوظية مطلقا ضرورة ان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم اذا عرفت ذلك فلنعد
الى المطلوب فنقول ان المراد بالوضع المأخوذ في الحدين وجودا وعدما ما بين في الشق
الثاني من الترديد هو المراد الاعم من الشخصي والنوعي لكن بالمعنى الاول ولا يلزم الانتقاض
طرد حد الحقيقة بدخول المجازات ولا عكس بخروج المصنفات بحد المجاز لان الوضع الثابت
فيها النوعي بالمعنى الثاني لا الاول فالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له الوضع الشخصي او النوعي
لكن بالمعنى الاول والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له الوضع الشخصي او النوعي بذلك
المعنى ايضا فلا منافاة بينه وبين ثبوت الوضع النوعي بالمعنى الاخر وهو المعنى الثاني فيه
والحاصل ان للوضع اطلاقين خاص وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وعام
وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا اعم من ان يكون بنفسه او بالقرينة والمعتبر
في الحدين وجودا في حد الحقيقة وعدما في حد المجاز هو المعنى الخاص فلا يلزم انتفاء
مطلق الوضع المجازات وبما ذكرنا ظهر الجواب عن توهم التناقض بين كلامهم حيث قالوا ان
المجازات موضوعة بالوضع النوعي مع قولهم ان المجاز لفظ مستعمل في غير الموضوع له حيث ظهر
ان الوضع المنفي في المجاز هو الوضع بالمعنى الخاص والثابت فيه هو الوضع بالمعنى العام فلا يكون
للمنافاة **اشكالات وتفصيلها** اشكال الاول هو ان يقال لما كان الوضع المعتبر في حد الحقيقة
والمجاز وجودا وعدما الوضع بالمعنى الاول لزم ان لا يكون الالفاظ المشتركة عند استعمالها
في معانيها حقيقة بل مجازا والثاني عكسنا المتقدم مثلهما بيانه ان الملازمة هو ان الوضع المعتبر
في حد الحقيقة فرع هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ومعلوم ان الالفاظ المشتركة
غير دالة على شيء من معانيها الا بالقرينة فيلزم خروجها عن حد الحقيقة ودخولها في حد
المجاز واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عنه هو انا لا نسلم انتفاء الوضع بهذا المعنى
في الالفاظ المشتركة وانتفاء دلالتها على شيء من معانيها بعينه غير مستلزم لذلك
لجواز ان يكون معينة للدلالة على كل من معانيها بانفسها لكن لم يحصل الدلالة لمانع

لمانع لاشتراك بل الظاهر انه لا يترك ذلك نعم كان الاعتراض متوجها لو كان الماخوذ في الحد الدلالة
على المعنى بلا بنفسه واين هذا من تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه والحاصل ان هنا
فعل وغاية وما هنا لك انتفاء الغاية اي دلالة اللفظ على المعنى بنفسه وظاهر ان انتفاء الغاية
غير مستلزم لانتفاء الفعل الذي لاجلها ورب فعل لا يترتب عليه غايته لمانع من تعلق اللفظ
بل لا شبهة في ان الواضع في باب وضع الالفاظ عين المشترك للدلالة على المعنى بنفسه وهذه
الغاية كانت لا محالة مترتبة عليه لم يعرض الاشتراك وانا بعيد عنه فلا لكن هذا الجواب مما
لا شبهة فيه عند من يجعل الواضع للمشترك واما عند من يجعله فمشكل بناء على انه كيف يتعلق
من عاقل صدور فعل لاجل غاية مع علمه بعدم ترتبها عليه حين الفعل وبالجملة صدور
ما يمتنع عن ترتب عليه منه لا شك ان مثل هذا الشخص مقبوح عند العقلاء وسعيه
في زمرة السفهاء اللهم ان يكون غاية فعل كل فاعل عاقل ما يكون المقصود عنده ومرجح الوضع
لديه لا سيما بالنسبة الى الواضع لا سيما اذا كان الله سبحانه بتقديم الحاصل نحن نقول ان صدور
الفعل وعدم ترتب الغاية وان لم يكن محالا بل جائز وواقع كما ترى على الاثر فيما اذا لم يعلم الفاعل
حين الفعل ذلك لا سيما اذا كان المانع من الترتب منه واما مع علمه فلا كما لا يخفى وما نحن فيه
من هذا القبيل فالحق في الجواب ان يمنع انتفاء الدلالة في المشترك بتوقفها على القرينة
لا تأثير لا شبهة ان العالم بالوضع والموضوع له اذا سمع اللفظ المشترك ينتقل ذهنه الى معنى
ينبغي ان يكون بالنسبة للمشترك فيه كذلك لا نقطع بان المقتضي للدلالة في الاول هو اللفظ
المعلوم الوضع وهو متحقق فيما نحن فيه فيجب حصول الدلالة الى اخره فيجب حصول الدلالة
غاية ما في الباب ان المعنى هنا لكان متفردا وههنا متعدد والقرينة تأثيرها ان تعدد
لا توجب فقدان ثمرة الوضع وهي الانتقال الى الموضوع له ومما يترتب على ما يحل الغالب المقام على
الحق من عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يبقى متوهما فان مراد المستعمل
اي من المعاني المدلول عليها بالمشترك فلا بد من الاقتران بالقرينة لتعيين ذلك فنقول
المشترك القرينة انما هو لتعيين المراد بين المعاني المدلول عليها

المستعمل

اعلم ان من الامور الظاهرة ان المقتضي للدلالة هو اللفظ المعلوم الوضع فاذا صدر من
باستعمال صحيح وكان منفردا لا ينتقل السامع منه الى معناه كذا يظهر عليه ان مراده فلذلك المعنى
فيحصل المقصود فلا حاجة الى القرينة اصلا لا لاثبات الدلالة ولا لتعيين المقصود واما اللفظ
المشترك فعند استعماله وان يفهم معناه ليقين لكن كان متعددا ولم يجز استعماله في الجميع يلزم
المعنى المقصود وغيره فلم يظهر المراد بعينه فلا بد للمستعمل ان يقارنه بالقرينة ليكون دافعا للمزاحمة
ومعينة للارادة فالقرينة فيه لدفع المزاحمة لا لاثبات الدلالة لتحققها مع انتفائها اليه ومنه
يعلم الفرق بين القرينة المفتقر اليها في المشترك والمجاز بانها في المشترك لدفع المزاحمة وتعيين
المدلول لا لاثبات اصل الدلالة ولذا لا يحصل بالنسبة الى المعنى المجازي الا بها فلا يلزم ان
يكون المشترك عند استعماله في معناه مجازا والحاصل ان المشترك عند تجرده عن القرينة انما
المنتفي العلم بالمراد لا الارادة فليست عين الدلالة كاستلزام لها حتى يلزم من انتفائها انتفاؤها
ولا انتفاء الدلالة القرينة انما هو في الارادة فالدلالة نعم الاعتراض انما يكون وجيها لو اعتبر الارادة
في الدلالة بان يقال معنى الدلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد المتكلم كما ذهب
اليه بعض من لا تحقيق له فانه مع انتفاء العلم بالارادة لم يوجد الدلالة لكنه فاسد اذ لو كانت
الارادة معتبرة في الدلالة يلزم انتفاؤها عند انتفاء العلم بالمراد وانا الى قطعنا المتقدم مثلا لو اما
الملازمة فبينة واما بطلان التالي فلانا كثيرا ما نقطع بانتفاء الارادة من المستعمل مع تحقق
الدلالة كالالفاظ الموضوعة الصادرة من النائم والساهي والغافل فانه لا شبهة فيها في انتقال
الى معانيها الحقيقية الغير المقصودة فانا سيما في قولنا رايت اسدا يرمي بما له عن موضوعنا
الموضوع له وقامت القرينة على عدم الارادة ينتقل الذهن منه الى ان المراد ما يشبهه وهو حيوان مفترس
في الخصوصيات ونظيرها وهو الرجل الشجاع بل المجازات كلها من هذا القبيل فانه مع العلم
بعدم ارادة الموضوع له للقرينة الصارفة ينتقل الذهن منها اليه وكذلك في الالفاظ الصادرة من
لا اطلاع له بالوضع كاللغات الغريبة وغيرها وهكذا الامر في الالفاظ التي لها معان عند
اصطلاح وراء المعاني التي لها عند اصطلاح آخر فان المتبادر عند اهل كل اصطلاح

هو المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل من اهل اصطلاح آخر فان خصوصية المستعمل
وان كانت صارفة عن المعنى الذي عند غيرهم لانها انما تصرفه عن الحمل على المتبادر لا عن صحة
الفهم والمتبادر ففي جميع هذه الامثلة تحققت الدلالة الوضعية منفكة عن الارادة اعتبار
الارادة في معنى الدلالة او جعلها واضعف من ذلك ما ذهب اليه بعضهم آخر وهو ان لا
وان لم يجعل في معنى الدلالة لكنها انما اشترط في الدلالة وتوقفت عليه لانا نقول ان الدلالة
لو كانت مشروطة بالارادة لما صحت به منفا فان التالي بط والمقدم مثله والشرطية ظاهرة
وبطلان التالي تقدم مفصلا ولانه لا يخلو من اشتراط الدلالة بالارادة اما ان يكون اشتراطه
بالارادة النفس الامرية او بالعلم بها وكلاهما فاسد اما الاول فلعدم الارتباط والعلاقة
بين الدلالة والارادة الواقعية فلا وجه لجعلها شرطا لها واما على الثاني فلاستلزام الدلالة
اما التسلسل لان المفروض ان دلالة اللفظ موقوفة على العلم بالارادة والعلم بالارادة
ان كان من دلالة اللفظ بعينه فذلك دور ظاهر وان كان من لفظ آخر ينقل الكلام اليه
فيلزم الدور والتسلسل فيلزم انسداد باب الافادة والاستفادة وقيل فيما للثاني وفيه
لزوم المحذور لامكان العلم بالارادة من القرينة الحالية قلنا هذا فاسد اما اولا فلاستلزامه
انسداد باب الافادة والاستفادة من جهة الالفاظ المفردة والمركبة وبطلانه واما ثانيا فلورود
الاعتراض المذكور بالنسبة الى جميع الالفاظ وان كانت متحدة المعاني فيكون تفسير الوضع
بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فاسدا لا يخفى فيلزم ان يكون جميع حقايقها
ولا مدفع لها اما ثالثا فلانه لا وجه لنسبة الدلالة الى اللفظ لاستقلال تلك القرينة ح
هو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز لو كان الوضع بالمعنى المذكور لزم ان
لا يكون الالفاظ التي يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا على المضمرات والموصولات
واسماء الاشارة عند استعمالها في المعاني الجزئية حقيقة ولا مجازا والتالي بط لما تقدم من
انحصار الالفاظ المستعملة باستعمال الصحيح فيهما فالمقدم مثله بيان الملازمة اما بالنسبة الى
الحقيقة فلان دلالة هو في قولك هو زيد مثلا على المراد به زيد متوقفة تقدم زيد عليه كما

هنا

هنا في قولك هذا زيد فان دلالته على ان المشار اليه هو زيد موقوفة على الاشارة اليه
والذي في قولك جاءني الذي هو ابن عمرو فان دلالته على ان المراد به ابن عمرو موقوف
على الصلة وهكذا الكلام في امثالها فلا يكون الدلالة فيها شيء وهذه الالفاظ بالنسبة الى تلك
المعاني بانفسها فلا يكون حقيقة واما بالنسبة الى المجاز فلان استعمال اللفظ في غير الموضوع
له وهذه الالفاظ قد استعملت في المعاني الموضوعة لها لان المفروض انها قد وضعت لكل من
تلك المعاني الجزئية فان تلك ثبوت الوضع بالمعنى المذكور يشتمل على [illegible]
الغاية وهو لا يلزم لانتفاء العلم لغيره بل نقول انها موضوعة للدلالة على المعاني بانفسها
لكن لما صنعت الجملة من تلك المعاني خصوصها فزاحم كل منها صاحبها من الدلالة فلاجل تلك
المزاحمة انتفت الدلالة مع تحقق التعيين لان التعيين للدلالة على المعاني متحقق لكنها قد تخلفت
لاجل المانع المذكور قلنا انه عرفت الجواب عن ذلك فما ذكرنا بيانه فلا يتخلف كل ما لا
يكون ممكن الحصول عنده مرجوحة الوضع لغيره في حال التخلف والا يقع عند العقلاء ويجعل في
زمرة السفهاء سيما اذا كان المانع مشتركا فنحن نقول ان المانع هو الوضع لكل واحد من تلك
المعاني ثانيا ومن الواضح ان المعاني فالحق في الجواب انه يكفي الاتفاق وقلنا
في الالفاظ المذكورة للقطع بان الانسان حين سماع لفظ هو فيتفكر ان المراد به
واحد من افراد المذكر الغائب وعند سماع هذا ان المراد فرد من الافراد المشار اليها
وغيره ليس الا لاجل تعين فرد من تلك الافراد فالانتقال الى القرينة انما هو لتعيين المدلول
لا لاثبات الدلالة الحاصلة ان المنتفي في تلك الالفاظ الدلالة التفصيلية والانتقال الى القرينة
لتحصيلها لان الاجمالية متحققة فيها بانفسها فلم الوضع تعيين اللفظ للدلالة اعم من التفصيلية
والاجمالية هو ان الوضع المعتبر في الحقيقة لو كان المعنى المذكور لزم ان لا يكون
المنقولات التعيينية وهي اكثر مصطلحات العرفية عند استعمالها في المعاني المنقول اليها حقيقة
لانها غير موضوعة للدلالة على معانيها المنقول اليها بانفسها بل استعملت فيها على سبيل المجاز
ثم شاع الاستعمال فيها الى ان هجرت المعاني الاصلية واستفيدت تلك المعاني منها مجردة عن

غير قرينة المحقق فيها الدلالة على المعاني المنقول اليها بانفسها من غير تعيين عند الجملة
وقد عرفت ما ذكرنا ان الوضع بالمعنى المذكور يشتمل على نقل ومغايرة للقصد الا الدلالة
المتذكرة بالنسبة الى انتفاء الغاية من تحقق النقل فيهما بالعكس اذ الغاية هي الدلالة على المعنى
بانفس تحقق فيها المنقول النقل وهو التعيين لما عرفت واما البطلان الثاني فلانا قد تم
على تقسيم الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية سواء كانت تعيينية او تعيّنية وتحقق
خواص الحقيقة فيها فالجواب عنه يمكن من وجهين الاول انا لا نسلم انتفاء مطلق التعيين
فيها بل المنتفى تعيين خاص واما الثاني فيها فهما الذي منشاؤه شيوع الاستعمال وكثرته
فيقال ان كثرة استعمال تلك الالفاظ في تلك المعاني معتبرة باعادة الدلالة عليها بانفسها غير
ما في الباب في المتبادر من تعيين ثم ارشد آخر جعل الاول الثاني بالقصد لا ارادة حقيقتها
معلنت القرينة على عدم ارادة هذا الظاهر وجب الحمل بمقتضاها ما القانية في المقام وما
تقدم من نفاتهم على ان من اقسام الحقيقة العرفية ولو كانت تعيينية فانفاتهم قرينة
على عدم امكان ارادة المعنى المتبادر من لفظ التعيين في تفسير الوضع وحمل اللفظ على
ظاهره عند معتقدات القرينة ليس بعزيز في كلمات العربية ولا بمهجور عند ائمة الادب لكن يجب
حمل اللفظ في المقام على المعنى ويكون الاستعمال من قبيل عموم المجاز العام الشامل للمعنى
المتبادر وغيره لا على كل واحد منهما حتى لا يلزم استعمال اللفظ في استعمال واحد في المعنى الحقيقي
والمجازي والثاني هو ان يجعل التعيين على التعيين فيكون المعنى ان الوضع تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى بنفسه ولا شبهة في تحققه في جميع الحقائق منقولا كان او غيره تعيينا كان الاول
او تعيينا الا انه لما كان التعيين والتعيّن من الامور المتضايفة فلا ينفك احدهما عن
الاخر لا محالة فان التعيين مفتقر الى معيّن البتة وهو في المنقولات التعيينية باكثرة الاستعمال
وشيوعه والمستعملين لكونه الاستعمال من شانهم واى منهما كان الملاك للتعيين عليه الدلالة
اللفظ على خلاف ظاهره اما على الاول فظ واما على الثاني فلما عرفت من ان الظاهر من التعيين
جعل الشيء لا مر بالقصد والارادة والمستعملون وان كانوا من اهل القصد والارادة لكنهم

لم يقصدوا

لم يقصدوا من استعمال اللفظ فيها هذه غير تعيينه لافادة بنفسه كما لا يخفى بل انما هو
نشاء من كثرة الاستعمال الا ان انقسام النقل الى التعيين والتعيّن والتخصيص والتخصّص
ما يوجب المصير الى اصطلاح المذكورين نعم يبقى في المقام شيء وهو ان الجوابين المذكورين
يوجبان اطلاق الوضع على الكثرة او المستعملين للالفاظ المنقولة التي لا اسناد فيها مع عدم
تقدم التعيين لكنا نلتزم ذلك ونقول ليس في ذلك الاستعمال للفظ ارادة خلاف ظاهره
مع قيام القرينة على ما تقدمت اليه الاشارة فلا تغفل   هو ان اعتبار الوضع
على ما تقدم هو اللفظ المستعمل في الموضوع له بالوضع الذي هو تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى لانه لولا الحروف على معانيها الافرادية ليست بانفسها بل موقوفة على انضمام
المتعلق اليها الحكم النحاة ان الحرف ما يدل على معنى في غيره وهو المتعلق واما بطلان التالي فلانه
بانه كما ينقسم الاسماء والافعال الى الحقيقة والمجاز كذلك الحروف وقد صرح به كثير من العلماء
بانه حقيقة في بعض المعاني ومجاز في الاخر شاهد صدقا على ذلك والجواب عنه بسند
التكلم في كلام النحاة ثم الاشارة الى ما هو الحق في المقام عند فحول المحققين من الاعلام
فاقول اولا ان التقييد بان الحرف غير مستقل في الدلالة على المعنى الافرادي
ليس لاجل استقلالها بالدلالة على المعنى التركيبي لاشتراك الكل في الفعل والاسم والحرف
في عدم الاستقلال بالنسبة اليه لان المعاني التركيبية المراد بالفصل المعنى الافرادي
ما فهم من اللفظ حال الافراد دون التركيب ما يتصف به اللفظ حال التركيب كالفاعلية
والمفعولية والابتدائية والخبرية وهكذا فظاهر ان دلالة زيد في قولنا ضرب زيد
على الفاعلية وضرب زيدا على المفعولية موقوفة على انضمام الفعل في الموضعين اليه
وكذا دلالة ضرب في قولنا زيد ضرب على الخبرية موقوفة على انضمام زيد اليه فاستثنى
الحرف عن غيره بالنسبة الى الدلالة على المعاني الافرادية حيث ينتقل معانيه ذلك دون غيره
والتحقيق ان الحرف غير مستقل في الدلالة على المعنى الافرادي وان كان معناه غير مختلف
في حالة التركيب والافراد ثم ان النحاة على ما رأينا منهم عرفوا الاسم والحرف بما حاصله ان

الاول

لفظ دال على معنى في نفسه الى آخر ما ذكره والثاني لفظ دال على معنى في غيره والضمير في نفسه
وغيره لا محالة يفتقر الى مرجع هو اما اللفظ او المعنى وعلى التقادير اما ان يكون كلمة في
الموضعين للظرفية او التبيينية وعلى التقادير للظرف اما لغو او مستقر وعلى تقدير
الاستقرار اما متعلق بمعنى او حال في ضمير دل فالاقسام ثمانية عشر لكن جعل الاسم
مرجعا فاسد لاستلزامه اخذ المحدود في الحد فيبطل من الاقسام ستة ويبقى اثنا عشر الاول
ان يكون المرجع في الموضعين اللفظ بمعنى كلمة في التبيينية والمتعلق الفعل المذكور المعنى
في الاول ان الاسم ما دل على معنى باعتبار نفس ذلك المعنى لا باعتبار غيره وفي الثاني ان
الحرف ما دل على معنى باعتبار غير ذلك المعنى اي المتعلق والثاني كالاول الا ان المتعلق
محذوف والمعنى الاسم ما دل على معنى حاصل في ذهن المتكلم باعتبار نفسه والحرف ما دل
على معنى حاصل في ذهنه لا باعتبار نفسه بل باعتبار غيره وكلام ابن الحاجب في الايضاح
على الحال المحصل الشريف عند محتملها لكن مع ظهور الكلام المنقول في حق الاسم في المعنى
الاول وفي حق الحرف في الثاني لانه قال كما في الايضاح الضمير في ما دل على معنى في نفسه
يرجع الى معنى اي ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه في نفسه لا باعتبار خارج
منها ولذلك قيل الحرف ما دل على معنى في غيره اي حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره ه
في نفسه انتهى لكن المذكور في بعض نسخ الايضاح على ما رأينا غير مطابق لذلك والثالث
كالاول الا ان في للظرفية وظاهره فاسد سواء كان في حد الاسم او الحرف اما في الاول
فلان المتبادر ان الاسم ما دل على معنى في تلك الدلالة في نفس ذلك المعنى الدلالة نفسية
الى اللفظ صفة له وقائمة به فانتسابها الى المعنى فاسد الا ان يعبر بانها كان المعنى
مستقلا انسب لانه سبب لدلالة اللفظ عليه بانفراده ولهذا النسبة الدلالة اليه
واما في الثاني فلان المتبادر ان الحرف ما دل على معنى في تلك الدلالة في غير ذلك
المعنى ومفاده اما هو لو اريد في غير المعنى المتعلق وهو حسن ايضا يظهر بما ذكرنا آنفا
واما اذا اريد معنى نفس الحرف فهو ظاهر لكن التكلف غير ظاهر والرابع كالثالث الا

ان في للحال الثالث وظاهره في حد الاسم لا معنى له واما في الحرف فالمعنى انه ما دل على معنى
حاصل في غير ذلك المعنى وذلك الغير اما في ذهن المتكلم او متعلقه وسيظهر
الى ذلك من قريب والخامس كالاول ايضا الا ان المرجع فيه اللفظ والمعنى في كلام
انه لفظ دال على معنى باعتبار نفس ذلك اللفظ لا باعتبار غيره وفي حد الحرف انه
لفظ دال على معنى باعتبار غير ذلك اللفظ لا باعتبار نفسه والسادس كالثاني الا ان
المرجع في الخامس والمعنى في الاول ان الاسم لفظ دال على معنى في نفس ذلك اللفظ وفي الثاني
ان الحرف لفظ دال على معنى في غير ذلك ومعناه الظاهر هنا وان كان فاسدا لكنه في
الاول لا باس به والثاني كالرابع الا في المرجع والسابع والمعنى في الاول ان الاسم لفظ دال
على معنى ثابت في نفس ذلك اللفظ وفي الثاني ان الحرف لفظ دال على معنى ثابت في غير
ذلك اللفظ وانت بعد الاحاطة بما ذكر يمكن منك استخراج تتمة الاقسام اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الجواب عن الاعتراض المذكور يمكن من وجوه الاول انه يمكن ان مقصود النحاة
من قولهم الحرف ما يدل على معنى في غيره هو المعنى الثامن فالاعتراض يندفع لان معنى كلمة
على ما عرفت انه يدل على معنى ثابت في غير ذلك اللفظ ولا يدل على ان ذلك الغير شرط في
الدلالة حتى يكون دلالة الحرف على المعنى بنفسه فيلزم انتفاء الوضع فيه فلا يتصف بالحقيقة
والمجاز لكن هذا الجواب لا شبهة في ان يصح ارادة هذا المعنى في المقام فاللازم صرف العنان
الى بيان ذلك فنقول هذا المعنى هو الذي ارتضاه نجم الائمة وبنى عليه عمل كلامه وتصدى
لبيانه والحال في ذلك الكلام فلا باس بذكر مقالته في المقام ثم التعرض بما يتوجه عليه من
النقض والابرام فاعلم انه قدس سره قال معنى الكلام على ما اختاره اعني جعل في نفسه
صفة للمعنى والضمير له ان الاسم كلمة دلت على معنى ثابت في نفس تلك الكلمة والحرف كلمة
دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها لتغير صفة اللفظ وقد يكون اللفظ الذي فيه معنى
الحرف مفردا كالمعرف باللام والمنكر بتنوين التنكير وقد يكون جملة كما في هل زيد قائم
لان الاستفهام معنى في الجملة اذ قام زيد مستقيم وكذا النفي في نحو ما قام زيد اذ

قيام زيد مقتضى فالحرف موجد لمعناه في لفظ غيره اما متقدم عليه كما في نحو بصري او متاخر
كما في التعجب والاكثر ان يكون معنى الحرف مضمون ذلك اللفظ فيكون متضمنا لمعنى
الذي احدثت فيه الحرف مع دلالته على معناه الاصلي الا ان هذا القسم لم يدل
عليه لفظ المتضمن كما كان لفظ الست متضمنا لمعنى الحبار معا لا عليه بل الدال
المضمون فيما نحن فيه لفظ آخر يقترن بالمتضمن مرجل في قولك الرجل متضمن
لمعنى التعريف الذي احدث في الكلم المقترن به وكذا ضرب زيد في هل ضرب زيد
متضمن معنى الاستفهام اذ ضرب زيد مستفهم عنه ولا بد في المستفهم عنه
من معنى الاستفهام موجده فيه هل وقد يكون معنى الحرف ما دل عليه غيره مطابقة
وذلك انما كان في ذلك الغير لازم الاخبار كدلالة الهمزة اضرب ونون نضرب على معنى
الضمير بين اللازم اضمارها وقد يكون الحرف والاصل معنيين كل منهما في كلمة كحرف
المضارعة الدالة على معنى في الفعل وهو في الفاعل والاغلب في معنى الحرف ان يكون
في الاسماء الدالة على المعاني دون الاعيان وقد يكون ما الدال على العين ليس كالهمزة في
اضرب ونون نضرب وتاء تضرب في خطاب المذكر فانها تعين معا في الفاعلين
بعد الافعال الخ [illegible] ان معنى من الابتداء فمعنى في معنى لفظ الابتداء سواء الا
ان الفرق بينهما ان لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه
الذي في نفسه مطابقة ومعنى من مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون الى
ذلك اللفظ الاصلي فلهذا جاز الاخبار عن لفظ الابتداء نحو الابتداء خير من الانتهاء
ولم يجز الاخبار عن من لان الاخبار الذي هو مدلولها في لفظ آخر فكيف يخبر عن
لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ غيره وانما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في
نفسه مطابقة والحرف [illegible] لا معنى له اصلا اذ هو كالمنصوب بحسب شيء ليدل
على ان في ذلك الشيء فائدة ما فاذا افرد عن ذلك الشيء بقي غير دال على معنى الا
نظم [illegible] ان المعنى الا [illegible] للاسم والفعل في نفسهما والحرف في غيره ولا يخفى

ولا عرض

الاعتراض على حد الحرف بالمشتقات فذلك بان نحو ان طويل مثلا في جاءني رجل طويل
موجد لمعناه اي الطول في موصوفه حتى صار الموصوف متضمنا له وذلك لان
معنى طويل هو ذو الطول بتعيين احدهما قائم بالاخر اذ الطول قائم بمعنى معناه
المطول وصاحبه لا بمجرد الطول الذي في رجل وانما ذكر الموصوف فيبين ذلك
الصاحب الذي دل عليه طويل فقام به المطول لا انه يقوم به المطول واما قولهم
النعت دال على معنى في متبوعه فلكون المتبوع معينا لذلك الذي قام به المعنى
ومخصصا له وكونه اياه بل المصدر نحو قولك ضرب زيد مقيد المعنى في لفظ غيره
اعني ضاربيته زيد بل لكنهم احترزوا عن مثله بقولهم دل على معنى بالوضع ولم يوضع
المصدر ليفيد في لفظ غيره معنى او يصح ان يقول المضروب شيئيته كما يذكر الفاعل
فلا يخرج بذلك عن الوضع ويصح ان يعترض عليه بالافعال فان ضرب موضوع ليدل
على ضاربيته المرتفع به وكان فيه ضمير هذا وقوع ضرب وفي فاعله عن ضاربيته ولان
من فائدة لا يفيد الا معنى الابتداء في غيرها انتهى كلامه اعلم لا يسر مقاسه في غير نظر ان
ثبوت معنى الكلمة في نفسها او في لفظ غيرها فان لا يفهم له معنى لما في الاول فلان كثيرا
من الاسماء يكون المعاني المدلول عليها جواهر كزيد مثلا اذ معناه الذات
المسمى وهو غير ثابت في لفظ كزيد وكيف مع ان ثبوته وقيامه به يستلزم
قيام الجوهر بالعرض ولا شك في فساده والاسماء التي يكون المعاني المستفادة
منها اعراضا كالاكل والشرب والضرب والقتل وامثالها فانه وان لم يكن فيها
تلك المفسدة اذ قيام العرض بالعرض غير عزيز كقيام السرعة والبطوء في الحركة
وغيره على ما بين في محله لكنا نقطع بانتفاء كون الذي في الواقع كذلك لان نحو قيام
مقتضى قيام العرض بالعرض عدم انفكاك الاول عن الثاني في الوجود وان
امكن انفكاك الثاني عنه وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان نحو ضرب كثيرا ما يتحقق
معنى الضرب في الخارج مع عدم التلفظ به فتامل واما على الثاني اي كلام المحقق

على معنى ثابت في لفظ غيره فقوله فيه ما لا ريب فيه في نفس معناه معنى من الى الابتداء والانتهاء
ادركيف يتحقق انهما ثابتان في لفظ البصرة والكوفة في قولك سرت من البصرة الى الكوفة
قد عرفت ان مقتضى قيام العرض بالآخر هو ما تقدم فيه وعليه ما قد سبق ذكره ما يفيد
معنى همزة اضرب مثلا الطلب فيلزم من عدم تبعيته وقيامه في لفظ اخر قيام الجوهر بالعرض
كالتحيز ومما ذكره من ثبوت التعريف في لفظ الرجل والاستفهام في لفظ زيد قائم وغيرهما
معلوم البطلان هذا ان حمل الكلام على ظاهره وان حمل على خلاف الظاهر بان يقدر مضاف في المباحث
بان يقال ان المراد ان الحرف يدل على معنى ثابت في معنى لفظ غيره وحينئذ يكون معنى اللفظ
الذي فيه معنى الحرف نائبا في معناه معنى الحرف ففيه ايضا انه يلزم على هذا ان يكون معنى
الكلام في حد الاسم اسم والفعل معنى ثابت في معنى نفسه فيلزم ظرفية الشيء لنفسه وايضا
على هذا التقدير ينبغي ارجاع الضمير في نفسه الى المعنى حتما ولا يلزم منه تقدير معنى فيه ثم
بناء على هذا المعنى نشاء وهذا الاختلاف بين الحروف في تحقق هذا المعنى فيها اذ كلمة في
ونحوها لا باس به اذ هي للظرفية وثبوت الماء في الكوز وقيامه به في قولك الماء في الكوز
ظاهر وكذا في قولك زيد كعمرو اذ المثلية التي مدلول الكاف ثابتة في معنى احد اللفظين
وكذا الكلام في مثل الجار المجرور واما امثالها الا ان مثل لعل وليت وهل ومن والى في مثل قولك
لعل زيدا قائم وليت الشباب يعود وهل زيد قائم وسرت من البصرة الى الكوفة ونحوها ففي
المعنى المذكور فيه مشكل لان كلا من الترجي والتمني والاستفهام والابتداء والانتهاء ثابت
في المتكلم لا في معنى الجمل المذكورة بعد فلا يبقى ان الابتداء والانتهاء في قولك سرت من
البصرة الى الكوفة ثابتان في البصرة والكوفة ضرورة تحقق ابتداء كل شيء وكذا انتهاؤه فيه
لانا نقول ليس المراد من قولهم ان من للابتداء والى للانتهاء انهما للابتداء والانتهاء الذي
لمدخولها بل المراد ان من تفيد ان اول زمان تلبس الفاعل بالفعل المذكور قبل من فيها
بعينها وان الى تفيد ان انتهاء تلبسه بذلك الفعل فيما بعدها ملحوظا بعينه حتى ان قولك سرت
من البصرة الى الكوفة مع عدم ابتداء السير من وسط البصرة بل وآخرها وانتهائه في اول الكوفة

ثم

ثم كل من الترجي والتمني والاستفهام ونحوها مستفاد من الجمل المذكورة لا انها ثابتة
فيها وارادة هذا المعنى من الثبوت فيها يستلزم انتقاض طرد عكس حد الحرف بمثل قولهم
الاسماء الدالة على التمني والترجي ونحوهما من الاسماء الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها
فيه وايضا اذا كان معنى همزة اضرب ونون نضرب وتاء تضرب معنى ما دلت عليه وانا ونحن
وانت كيف يكون معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية وكيف يحكم بجزئيتها مع استقلالها
مع اشتراكها في المفهوم ثم على تقدير تسليم الجميع حمل الكلام عليه غير مجد لدفع الاعتراض المذكور
تدبر ثم ان الحرف وجد لا معنى له اصلا فقال انا اذا قطعنا عن متعلقه بقي غير دال على معنى
اصلا فيكون دالا على معناه موقوفة على ذكر المتعلق فلا يكون دالا بنفسه وهو عين
الاعتراض الا ان يقال ان هذا مأخوذ في وضع الحرف فاذا قطعنا عن المتعلق لم يكن مستعملا فيما
وضع له الموضوع للمظهر ما مع اللفظ باذا شرط الاقتران بالمتعلق لا يجعل غير الموضوع له
موضوعا له ثم يمكن ان يقال ان الواضع جعل الاقتران بالمتعلق شرطا للدلالة على الموضوع له
فاذا قطعنا عنه انتفت الدلالة لانتفاء شرطها على ما ذهب اليه بعضهم لكن بناء الكلام غير
حاسم للاشكال على ما هو عين عدم البيان مع انه يرد عليه ان معنى الحرف الذي اشترط ذكر
المتعلق فيه لا ينفك عنه اصلا اما ان يكون   له للحرف عليه من دون ان يذكر المتعلق
ام لا وكلاهما فاسد وما الا ولغلا انه انما يكون اذا كان الحرف موضوعا للنسب المتعلقة التي
يعبر عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء والعرض ونحوها فيلزم اتحادها لمعنى الحرف وانه لا
يكون معاني الحروف مستقلة فتحمل تجيء وحينئذ ما عليه ويبطل اتفاقهم على عدمه
وايضا لو كانت المعاني الحرفية ما ذكر يلزم من اشتراط الدلالة هنا بالمتعلق وما فرع الشرح من
كونه شرطا انحطاط المعاني عن مرتبة الاثبات والتاكيد فتبعيتها فالمقسم مثلا انما الشرطية
فلانا نقول انه لو استعمل الحرف من غير ذكر المتعلق اما ان يكون دالا على معناه ثم يستقل
المخاطب بفهمه اليه كما وعلى الاول يلزم الاول لان المفروض ان ذكر المتعلق شرط في تحقق
الدلالة وقد تحققت مع انتفائه وعلى الثاني الثاني اذ وضع اللفظ بمعنى مستقل مع علم المخاطب

بوضعه له علم انه لا دلالة له عليه وانتقاله منه اليه فالمعروض يتحقق مع انتفاء الدلالة
فيلزم التخلف تأمل الثاني فقط وليتعرض لو كانت المعاني الحرفية ما ذكر يكون الاستغنا وفي لكلية
عليها منه الاشتراط كان الاسماء فما اشتراط مع امكان الاستغناء عنه لا يحتاج لايصال اليه
واما الثاني اي ما ادام لم يكن دلالة الحرف على المعنى لابد كل المتعلق وذلك انما يكون اذا كان
النسب المخصوصة فلا بد ذكر المتعلقات ضرورة الحكم بالعقل لوضوح ان النسبة لا تتعين
الا بالمنسوب اليه فاما لم يذكر متعلق الحرف لا يحصل معناه لا في العقل ولا في الخارج على ما سيجي
تحقيقه فلا افتقار الى اشتراط الوضع والحل بل الثاني عن الاعتراض على ما ذكر بعضهم حاصله
ان الاعتراض مبني على ان الدلالة بنفسها الماخوذة في حد الوضع ان يكون الدلالة مستفادة
الى نفس اللفظ الموضوع من غير انتقال الى غيره مطلقا وهو ليس بلازم لجواز ان يكون
المراد من الدلالة بنفسها ان لا يكون بواسطة قرينة مانعة عن المعنى الاصلي فلا ينتقض
الانتقاض بذلك الدلالة الى عالم يكن كذلك في نقوله في الحرف وان كانت دلالته على المعنى بواسطة
المتعلق لكنه ليس مانعا عن المعنى الاصلي في الحرف كما لا يخفى وهذا الجواب كانه مبني
على حمل كلمة في في الحد على السببية وحمل الظرف لغوا وليتم فيه نظر اما اولا فلان المراد
بالمعنى الاصلي اما الموضوع له او غيره وكلاهما فاسد اما الاول فلاستلزامه الدور كما انه
في تعريف الوضع في تعريفه واما الثاني فلانه غير معلوم فيلزم جهالة الشي الماخوذ
في الحد وهو غير جائز لان التحديد انما هو لتحصيل المحدود وهو مع الجهل بالجزء
معقول وقد اجيب عن ذلك بان المراد بالمعنى بجهالة المامور في الحد كما لا يخفى ولا
الدور لكان الصور للمعنى لا يطلقها الا غيره حتى يتوقف على معرفة الوضع قطعا وفيه نظر
لان الضمير في اعتباره اما راجع الى الوضع او الى المعنى لا سبيل الى الثاني لان استعمال
اللفظ في المعنى ليس باعتبار الاستعمال لانه لم يتحقق الوضع لا يمكن استعماله فيه ابدا
بل لست تختار استعمال اللفظ في المعنى ما هو الوضع فتعين الاول فيلزم الدور ولما
وليتم الاختصار المذكور انما يصح في الالفاظ المفردة واما في الالفاظ المشتركة فلا لانه

كما يصح

كما يصح استعمال المشترك باعتبار الوضع لمعنى فيه وفيها بانيا بسببه كذلك يصح استعماله باعتبار
ليس في غيره وهو المعنى الاخر او مانيا بسببه فتامل واما ثانيا فلان الظاهر من دلالة اللفظ
لذاته او لنفسه استقلالها في الدلالة وعدم توقفه على شيء اصلا لا على القرينة المانعة
عن المعنى الاصلي ولا على غيرها فحمله على المعنى المذكور تغيير من شدة المخالفة لا يصار اليه
في مقام التدوين والتعاريف واما ثالثا فلانه يقتضي ثبوت الوضع بالمعنى المذكور للفظ
اللفظ في الكناية لان القرينة فيها ليست مانعة عن ارادة المعنى الاصلي فيلزم ان يكون
الكناية حقيقة لاتفاقهم على انفصال الوضع بالمعنى المذكور في الحقائق وهو فاسد كما لا يخفى
وربما اجيب عن الاشكال بان المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دالة على المعنى
بواسطة قرينة ناشية عن غيره وهذا الجواب وان كان يفترق عن الجواب المذكور بسلامة مما تقدم
عن الاعتراض الاول لكن يشترك معه في الاعتراضين الاخرين كما لا يخفى ثم انهما في المثال
متقاربان ولهذا ادرجناه في ضمن الجواب الثاني عن الاعتراض ما اختاره جمع من
المحققين وحاصله انا لا نسلم انتفاء الوضع بالمعنى المذكور في الحروف وما اشتهر فيما بين السنة
النحاة من نسبة الحروف لعدم الاستقلال فانما يكون منافيا لذلك اذا كان مرادهم عدم
الاستقلال في الدلالة وهو غير مسلم لتعين بل يجوز ان المراد عدم الاستقلال بحسب المفهوم
بناء على ان معنى الحرف معنى نسبي والنسبة لا تتعين ولا تحصل الا بتعين المنسوب اليه وتحصيله
فالمعنى الحرفي المقصود في نفسه ونقصانه في حد ذاته لكونه تعليقيا نعم الاستقلال
انما هو لذلك وكذا الانتقال الى ذكر المتعلق فيكون المعاني الحرفية في الاذهان كالا
عراض الموجودة في الاعيان وكما ان تحصيل الاعراض وتحققها في الخارج لا يمكن
الا بموضوع يقوم به فكذلك تحصيل المعنى الحرفي لنقصانه في ذاته لا يمكن
ان تحصل في الذهن الا بتحصيل متعلقه فلم يوجد المتعلق في الذهن ولم يعقل
لا يمكن تعقل المعنى الحرفي فيه فبما لكنه حالته فلا يكون ذكر المتعلق لانتقال الحرف
في الدلالة اليه واشتراطها به فعلى هذا نقول ان الوضع بالمعنى المذكور متحقق في الحرف

وهو مستقلة في الدلالة على معانيها وان لم يكن وجودها كافيا لوجود المعلول المتوقف
فذلك كما يقال ان الباري تعالى قادر على شدة اتحاد القدرة ومستقل فيها بالخارج
الاستقلال الوضع فذلك لا يوجب الممتنع كثيرا بالباري تعالى واجتماع النقيضين لكن نفسه
انما هو عن الوجود ونا قصر عن التحصيل وكان نقصانه قاصر عن التحصيل واما نفسه
عن الوجود فيه لا بصيرة لا لعدم ضعف قدرة القادر وعدم استقلاله فيها كذلك
نقصان المعنى الحرفي في ذاته وآبائه عن التعقل منفكا عن المتعلق لا بصيرة لدلالة على
ضعف دلالة الدال وعدم استقلاله فيها وقيل على انه الدلالة على ما عرفها الجمهور
كون الشيء بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر وهو المدلول واستقلال الحرف فيها
مع عدم العلم بالمدلول مناف لذلك فان العلم بالدال انما يستلزم العلم بالمفهوم اذا
امكن العلم به بمجرد ذلك العلم اي عند انتفاء المانع وقد عرفت المانع على ان تقول ان الدلالة
من التفسير المذكور لان الدلالة العلم بالدال يستلزم العلم بالمدلول والعلم بالدال في الحرف
انما هو عند اقترانها بالمتعلق في تحصيل العلم بالمفهوم ما انما عند عدمه فلا
فان قلت اذا كان استقلال الحرف في الدلالة غير كاف لحصول المفهوم وتعقله بل لا بد
في ذلك من ذكر المتعلق فالحكم باستقلاله فيها وعدم اشتراطها بذكر المتعلق مع عدم
حصولها الا به تحكم قلت لما رايناهم مطبقين على اتصاف الحروف بالحقيقة وانها
غير منفكة عن الوضع بالمعنى المذكور لان هذا الحكم بذلك وانما المقصود في هذا المقام
التنبيه على ما اشتهر بينهم من عدم استقلال الحرف بحسب المفهوم غير مناف لذلك
لما مر وكذا قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره غير مناف لذلك لجواز ان يكون كلمة
في للسببية والظرفية مستعملة فيكون المعنى الحرفي ما دل على معنى حاصل بسبب غيره
على ما تقدم والذي يلزم من ذلك حصول المعنى الحرفي بسبب الغير وهو لا ريب
فيه كما عرفت لا ان يكون دلالته بالغير حتى تلزم عدم الاستقلال في الدلالة وكيف
مع انه لو كان المراد ذلك لينتقض طرد حد الحرف بدخول المجازات باسرها فيه لكن

على

يمكن دفع ذلك بان المراد بالغير في تفسير الحرف متعلق معنى الحرف كما صرح به والذي
يكون لا محالة لا دلالة المجازات على المعاني المجازية هو القرينة لا متعلق المعنى ومما يدل على
هذا المعنى ما وقع من صاحب التسهيل في تعريف الكلمة حيث قال انها لفظ مستقل
دال بالوضع الخ ومعلوم ان الكلمة منقسمة الى الاسم والفعل والحرف فلا بد ان
يكون الحد شاملا للكل من اقسام المحدود كما لا يخفى فيجب ان يكون الحرف ايضا مستقلا
دالا بالوضع ولا استقلال بحسب المفهوم او الدلالة لما عرفت فتعين عدم جواز
ارادة المعنى الاول فتعين ارادة الثاني وهو المطلوب فلا حاجة الى ما حملنا الكلام
عليه في الحاشية الفاسختين ليتم بحث صدق الدلالة عليه بالوضع بالنسبة الجميع الاقسام
وحيث قد كانت الدلالة في الغير على سبيل الاستقبال ينبغي ان يكون بالنسبة الى القسيم
كذلك صرفنا الى المراد الظاهر المتبادر من قولك الدال بالوضع كما لا يخفى وارادة الدلالة
الاستقلالية بالنسبة الى الاسم والفعل وغيرها بالنسبة الى الحرف يستلزم الجمع بين
الراجح والمرجوح بل الحقيقة والمجاز وهو غير جائز في نفسه سيما في مقام الحد ورده التعاريف
كما لا يخفى وان اردت تحقيق المرام بوضوح المقام فاعلم ان المعاني الحرفية والاسمية متحدة
بالذات ومختلفة بالاعتبار فيتصف بالاستقلال وعدمه باختلاف المقاصد
والاغراض فان لوحظت قصدا وبالذات يكون معاني اسمية مستقلة وان لوحظت
لا من هذه الحيثية بل انها الة لملاحظة حال الغير وموصلة لتعرف حاله يكون معاني
حرفية غير مستقلة فالابتداء مثلا متعلق بالغير وحالة له اذا لاحظ العقل بذاته يكون
المقصود منه تعقله فانه ان يكون له لمعرفة حال متعلقه يكون معنى مستقلا في نفسه
ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه بان يقال الابتداء خير من الانتهاء مثلا وعلى
تعقل متعلقه اجمالا وتبعا ضرورة ان الابتداء لا ينفك عما له الابتداء ويصلح لا عتبار
عنه بلفظ الابتداء وان لاحظ من حيث انه الة لتعرف حال الغير كما انا لاحظ
من حيث هو حال الترتيب السير والبصرة وجعله الة لتعرف حالها بان يكون التبرينها

لا من غيرها كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح ان يحكم عليه وبه لان الحكم على الشيء
او به انما يمكن اذا كان ملحوظا قصدا ليمكن اعتبار النسبة بينه وبين غيره وهو
يعني الاعتبار معلوم للمتفطن وان كنت في تحير في تحقيق ذلك فيبين لك الفرق
بين المعاني الاسمية والحرفية فاعلم ان المدركات العقلية بالمرآة كالمحسوسات بالحواس
الظاهرة فيها انك تنظر الى المرآة ويكون الداعي الى ذلك اختبار حال الصورة فلا شك
ان كل شيء مبصر من الصورة والمرآة لكن لا شبهة في ان المشاهد اولا وقصدا الصورة
وانما يكون المرآة مشاهدة بتبعيتها لانك جعلتها آلة لملاحظتها ووصلة لتعرف حالها
كاستيفاء حال الصورة بحيث تقصد ان تحكم عليها بالحسن والقبح واما المرآة فانها
ليست بمشاهدة قصدا على هذا الوجه بحيث تقصد ان تحكم عليها واذا شئت ان ت
نظر الى المرآة ويكون الداعي لاختبار حالها فلا شك ان الشيء مبصر بعينه المرآة و
الصورة ما لكلام والملحوظ قصدا وتبعا ظاهر ولا شبهة ان المرآة بحيث يقصد ان
يحكم عليها واما الصورة فلا وهكذا الامر في الحس بالذوق والشم والسمع فانك قد تلمس
او تذوق او تشم او تسمع شيئا ويكون الداعي اختبار حال الملموس والمذوق والمشموم
والمسموع ولا شبهة ان هذه الاشياء في تلك الحالة مقصودة قصدا يمكن ان يحكم عليها
او بها واما الحواس المذكورة فانما جعلت آلة لملاحظة تلك الامور ووصلة لتعرف احوالها
وملحوظة تبعا فلا ريب انها ليست بحيث تقصد ان تحكم عليها او بها وقد يكون الداعي
الى الاحساس اختبار حال الحواس فانها ملحوظة قصدا والامور المذكورة من المذوق
والمشموم ونحوها ملحوظة تبعا وجعلت آلة لتعرف حالها عكس ما كان اولا والى الفرق لاحظ
الحكم والعدم كذلك وكذلك الحال في المدركات بالقوى الباطنة فان معنى واحدا قد يلاحظ
ملحوظا قصدا ويكون الداعي الى ادراكه ملاحظة نفسه لا ان يجعل آلة لملاحظة غيره ح
حتى يكون معنى اسميا مستقلا يصلح ان يحكم عليه وبه وقد يدرك لا قصدا بل تبعا وآلة
لملاحظة غيره ووصلة لتعرف حاله فح يكون معنى حرفيا غير مستقل لا يصلح عليه ان يحكم عليه

وكذا الكلام

وكذا الكلام في القرينة والعرض والتمني والترجي ونحوها فانه لا يتوقف ان لفظة من مثلا موضوعة
لكل واحد من جزئيات الابتداء المخصوصة المتعلقة من حيث انها حالات لمتعلقاتها آلات
لتعرف احوالها اذا عقلت لمعنى من فظهر لك انه لو لم يذكر متعلقه لا يحصل معناه لا في العقل
ولا في الخارج وانما يحصل بحصوله ويتعلق بتعلقه فذكر المتعلق في تحصيل معناه انما هو
حكم به العقل وقضى به الفطرة لا انه مما شرطه الواضع في دلالة الحرف حتى يلزم عدم الاستقلال
فيها كما تقدم والجواب الرابع هو انه ان كان المراد بالدلالة التفصيلية فانتفاؤها في الحروف
كان مسلما لكن لا نسلم اعتبارها في حد الوضع وكيف مع انه لا اختصاص له بالحروف واكثر
من الاسماء كذلك كما عرفت في الالفاظ المشتركة وغيرها وان كان المراد اعم فاعتبارها في تعريف
الوضع وان كان مسلما لكن لا نسلم انتفاء الدلالة الاجمالية في الحروف لظهور انتقال الذهن
الى معين استماع لفظة من الواحد من الابتداءات الجزئية المرتبطة كما لا يخفى وكذا الحال في الى
وفي وغيرهما وهو ظاهر ويمكن الجواب ايضا بعد تسليم اشتراط الدلالة الغائية في الحروف بان انتفاء
الدلالة الغائية فيها لا ينافي ثبوت الوضع بالمعنى المذكور فيها لما تقدم سابقا من ان الوضع
بالمعنى المذكور يشتمل على فعل وغاية ما يلزم بعد تسليم انتفاء الدلالة الغائية انتفاء الغاية
وهو غير مستلزم لانتفاء الفعل اذ رب فعل لا يترتب عليه غايته فح نقول يجوز ان يكون
الوضع بالمعنى المذكور فيها متحققا ومع ذلك يكون الدلالة متوقفة على الغير فلا يرد
انما كان متوجها لو اعتبر الدلالة الغائية في الحقيقة او الوضع لكن الامر ليس كذلك ان قيل
ثبوت الوضع بالمعنى المذكور ينبغي ان يكون مستلزما لانتفائها ولا يلزم خلو الوضع عن الغاية
وهو فاسد لان الفاعل المختار لا ينفك فعله عن الغاية كما حقق في محله قلنا المعتبر في الفاعل
المختار اعتقاد الغاية وكون الفعل لاجلها لا مطابقة هذا الاعتقاد للواقع فلا كما لا يخفى
ما اللازم على تقدير انتفاء الدلالة الغائية فيما نحن فيه عدم مطابقته للواقع لا عدم الاعتقاد اعتقاد
فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم نعم يتوجه ح ما سبق اليه الاشارة من ان تحقق الفعل
وانتفاء الغاية وان لم يكن ممتنعا لكن ذلك انما يكون اذا لم يكن الفاعل حال الفعل عالما

بعدم ترتبها عليه واما مفعولا انا الفعل مع العلم بعدم ترتب الغاية كالفعل مع علم لا منفعة
بها او اعتقاد عدمها ويمكن الجواب ايضا بان المعاني على قسمين مستقلة وغير مستقلة
والمحوج الى وضع اللفظ للقسم الاول محوج الى وضعه للقسم الثاني ايضا اذ كما ان الحاجة ماسة
الى التعبير عن القسم الاول كذلك ماسة الى التعبير عن القسم الثاني فيه فكما يجب وضع اللفظ
لذلك يجب وضعه لهذا ايضا قلت سلمنا ذلك لكن الكلام في التعيين للدلالة الذاتية ولا
يمكن وضع اللفظ لمعنى يجعل دلالته مشروطة بالغير فلنا القصد المتيقن في المقام توقف
حصول المعنى منها على ضم الغير كما سبق شرحها وكذا التوقف للدلالة على التسليم وما ذكرت
الاشتراط فيها من الوضع حتى يلزم انتفاء الوضع بالمعنى المذكور في الحروف تغير مسلم وغير مسلم
فتامل جدا والاشكال الخامس هو انه لما كان الوضع المعتبر في الحقيقة والمجاز الوضع بالمعنى
المذكور يلزم ان لا يكون الافعال حقيقة ولا مجازا اما اللازم فلما عرفت من ان الفعل لم [illegible]
اما الملازمة فلانهم ذكروا ان الافعال موضوعة للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين
ومعلوم انه لو لم يذكر الفاعل المعين لا يدل على النسبة فلا يحصل دلالته على الموضوع له لان
توقف دلالته على الجزء على الغير يستلزم توقف الدلالة على الكل عليه فثبت ان الفعل لا يدل
على المعنى الموضوع له بنفسه ولما كان المعتبر في الوضع المعتبر في الحقيقة الدلالة النفسية فلا يكون
الفعل عند استعماله فيما وضع له حقيقة واما عدم كونه مجازا فلان المجاز اللفظ المستعمل
في غير الموضوع له في ذلك المعنى فيتوقف تحققه على ثبوت الوضع بذلك المعنى وقد عرفت انتفاءه
ومن البين ان انتفاء الموقوف عليه يستلزم انتفاء الموقوف فيلزم ان لا يتصف الافعال
بالحقيقة عند استعمالها فيما وضعت له ولا بالمجاز ايضا عند استعمالها في غيره ويمكن
الجواب من وجوه الاول ما تقدم في الحرف حاصله ان الانتقال الى الغير انما هو لقصور المعنى
ونقصه نظرا على ان النسبة لما كانت ماخوذة في معنى الفعل ومعلوم انها لا تعقل الا
بتعقل طرفيه فما لم يذكر الفاعل لا يحصل معناه فلا يمكن تعقله فالانتقال الى ذكر الفاعل
لذلك لا لعدم الاستقلال للفظ في الدلالة حتى يلزم انتفاء الدلالة الذاتية فيه [illegible]

بعينها الثاني هو الجواب الرابع في الحروف فتدبر حتى يظهر لك بطلان ذلك الانتقال الى تعقل المقابل
والثالث هو ان الفعل له مدلول مطابقي وهو الحدث والزمان مع نسبة الى فاعل
معين ومدلول تضمني وهو كل من الحدث والزمان وانتفاء الدلالة الذاتية انما هو بالنسبة
الى المدلول المطابقي واما بالنسبة الى الدلالة التضمنية فثابتة لوضوح ان الفعل بالنسبة
الى الدلالة على الحدث مثلا لا يتوقف الى انضمام ضميمة اليه فنقول ان قولهم في تعريف الوضع
انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى انما هو اعم من ان يكون المعنى مطابقيا او تضمنيا فالدلالة
الذاتية بالنسبة اليه اي منهما كان كافية لتحقق الوضع وانما ينتفي بانتفائها ولو بالنسبة
الى الدلالة التضمنية فتامل فعلم من ذلك ان الفعل له معنى غير مستقل وهو المدلول
المدلول المطابقي ومعنى مستقل وهو المدلول التضمني وانتفاء الدلالة الذاتية انما هو
بالنسبة الى الاول دون الثاني ولكن يرد هنا اشكال وهو ان الدلالة التضمنية دلالة
اللفظ على الجزء في ضمن دلالته على الكل اي المدلول المطابقي فلا يمكن انفكاكهما فكيف يمكن
ان يكون الدلالة التضمنية ثابتة مع كونها متوقفة على الدلالة المطابقية المتوقفة كالتها
على الغير والجواب الرابع ما هو للمحققين في ان ذلك مبني على ان يكون النسبة الى الفاعل المعين
ماخوذة في وضع الفعل وهو غير صحيح بل الحق وفاقا لبعض المحققين انه موضوع للحدث
والزمان مع نسبة الى الفاعل ما ويدل على هذا القول انه لا يحتاج في الدلالة على هذا المعنى الى
ضميمة قرينة انه عند استماع لفظة ضرب يحصل للذهن الحدث والزمان المخصوصين
ونسبة الحدث الى الفاعل ما فلو كانت النسبة الى فاعل معين معتبرة في وضعه لكان معناه
المطابقي الحدث والزمان ونسبة الى فاعل معين فما لم يذكر الفاعل المعين لم يحصل المعنى
المطابقي فيلزم عدم تحصيل المعنى التضمني ايضا لما عرفت والضرورة قاضية بخلافه اذ يعلم ممن
سمع ان ضرب مثلا حين التجرد من الفاعل المعين لا يفهم منه الحدث وغيره فيلزم تحقق
الدلالة التضمنية من دون الدلالة المطابقية وهو ينافي اتفاق ائمة الميزان على عدم تحقق
التضمن بدون المطابقة فيكون الفعل مستقلا في الدلالة ثابتا فيدفع الانتقاض بالمرة

المونيا الفاضل اعلم انه قد ظهر بما ذكرنا سر ما اشتهر من عدم وقوع الفعل
مسندا وعدم وقوعه مسندا اليه اذ عرفت انه موضوع للحدث مع نسبته الى الفاعل
فالمسندية ماخوذة في مفهومه فوقوعه مسندا اليه يستلزم خروجه عن مفهومه واما
الاسم فلما كان موضوعا للمعنى مستقلا من غير ان يعتبر نسبته الى الغير لم يلحقه تقييد لحظ
على النحو الاول فيقع مسندا وقد يلحظ على الثاني فيقع مسندا اليه
ان قلت انما ذكر من كون الفعل موضوعا للحدث والنسبة الى الفاعل ما يقتضي ان
يكون اسم الفاعل فعلا لكونه ايضا للحدث ونسبته الى ذات ما غيره وعليه فبطلان الاول
ما ذكر والثاني عدم وقوعه لا محلا مما به كالفعل وهما خلاف الواقع قلنا ان الزمان جزء
من مفهوم الفعل كما تقدم واسم الفاعل لم يكن كذلك لانه موضوع للذات المتصفة بالمبدأ
فالفرق بينهما من وجهين الاول ان الزمان جزء من مفهوم الفعل بخلاف اسم الفاعل فانه
لا دخلية للزمان في معناه بحسب الوضع والثاني ان الفعل موضوع للحدث المنسوب الى الذات
واسم الفاعل موضوع للذات المنسوب اليها الحدث ان قلت كيف لا يكون الزمان داخلا في مفهوم
اسم الفاعل مع ان تقسيم النحاة اياه الى الماضي والاستقبال مشهور بينهم فظاهره
الاصول في حقيقته في الحال فقط او في الماضي ايضا معروف بينهم قلت ليس مرادهم من ذلك
ان الزمان جزء من مدلوله بل مرادهم ان دلالة اسم الفاعل على الذات المتصفة بالمبدأ في الحال
او في الماضي او في الاستقبال لا ان يكون ذلك الزمان جزءا من مفهومه كما لا يخفى
في تحقيق العلاقة لما كان الماخوذ في حد المجاز لفظ العلاقة [illegible] معرفة على [illegible]
تفصيل الكلام في بيانها على المباحث الاتية فنقول تحقيق الحال فيها يقتضي التكلم في مباحث
في معنى اعتبار العلاقة في المجازات في تعيينها وبيان انواعها
في انه هل يكفي بوجدان العلاقة او لابد نقلا لاحد عن اهل اللغة فيقول [illegible]
اعتبارها في المجاز تشخصات في ذلك على اللغات توقيفي والتحقيق ان الاصل [illegible]
ان يكون على [illegible] ما حصلت فيه الرخصة [illegible] بالنسبة الى [illegible]

استعمال اللفظ في غير ما وضع له عند تحقق العلاقة وليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له
ارتكاب لما خالف الاصل لان اللفظ انما وضع للدلالة على الموضوع له فاستعماله في غيره اخراج
الشيء عن محله الى غيره والواجب في خلاف الاصل الاقتصار على القدر الذي يعلم [illegible]
وهو فيما نحن فيه انما يكون مع تحقق العلاقة بين الموضوع له وغيره وايضا قد عرفت ان
المجاز اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ومعلوم ان المعاني الغير الموضوع لها غير محصورة
ولا متناهية فلا يمكن استعماله في الجميع كما لا يخفى فتعين بعضها الذي تحققت المناسبة بينه
وبين الموضوع له لذلك لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح وايضا لولا المجاز على معنى المجازي
دلالة اللفظ على غير معناه الموضوع له لم يشترط فيه العلاقة يكون دلالته على بعض المعاني دون
غيره تخصيصا من غير مخصص لان نسبة ذلك البعض الى اللفظ الموضوع كنسبة غيره اليه وعليه
انه دلالة المجاز بالنسبة الى المعنى المجازي على [illegible] الدلالة الوضعية كما عليه علماء الميزان
او العقلية كما عليه ائمة البيان واي منهما كان يستلزم المطلوب اما الوضعية فلان انتسابه الى
الواضع فلو لم يكن بين المستعمل له والموضوع له مناسبة لما كان لهذه النسبة وجه واما الثاني
فلانه انما سمي بذلك لان العقل [illegible] الموضوع له الى غيره [illegible] الثاني والقول
وذلك انما يكون لاجل المناسبة والعلاقة بينهما حيث يسبق الذهن الى المعنى الموضوع له
لما قامت القرينة على عدم ارادته ينتقل الى ما يناسبه وايضا لو لم يعتبر العلاقة في المجاز
لكان المجاز اما موضوعا جديدا او غير مفيد والتالي بشقيه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
هو ان المستعمل فيه اما ان يكون قد عين لذلك اللفظ او لا وعلى الاول يلزم الاول وهو
وعلى الثاني يلزم الثاني لان الدلالة ليست صفة ذاتية للفظ حتى يكون يمكن انفكاكها
عنها بل يحتاج في ثبوتها الى واسطة وهو تعيين الواضع اياه لشيء وحيث فانتفى
التعيين كما هو المفروض منتفى الدلالة لضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة [illegible] وفي هذا
[illegible] الورود [illegible] لوضوح انتفاء التعيين بالنسبة الى المعنى المجازي في صورة فقدان
العلاقة ايضا لانا نقول ان التعيين وان كان منتفيا في تلك الصورة ايضا لكن لما [illegible] المناسبة

بينه وبين ما عين اللفظ له ووجدت القرينة على عدم ارادته يمكن انتقال الذهن من ذلك
اللفظ بمعونة المناسبة والقرينة الى المعنى المناسب للموضوع له فتحقق الدلالة واما في صورة
فقدان العلاقة فقد انتفى التعيين والمناسبة فلا سبيل للافادة واما بطلان الشق الاول
من التالي فظاهر واما الشق الثاني فلان وضع الالفاظ للافادة والاستفادة فان قلت
انتفاء الافادة عند انتفاء المناسبة ممنوع فان المخاطب بقولك خذ الكتاب مشيرا الى الفرس
ينتقل ذهنه الى ان المراد الفرس فتحققت الافادة مع فقدان المناسبة قلنا الانتقال ان
كان متحققا لكنه ليس لاجل افادة اللفظ بل من الاشارة التي بسببها تعين المشار اليه
ووجود اللفظ وعدمه بالنسبة الى ذلك الانتقال سيان ينبغي ان يكون صحيحا سواء
كان مستندا الى اللفظ او القرينة فلا يضر انتفاء العلاقة مع حصول الغاية للاستعمال
والمحاورة قلت من البين انه لا يلزم ان يكون القرينة في المحاورات اشارة وحيث كانت
غيرها لم يحصل الغاية وعلى تقدير ان يكون ايهاما نقول انها مستقلة في الدلالة فلا دخل
للفظ في ذلك اصلا فلا فائدة لذكره فيكون لغوا فينبغي ان لا يكون صحيحا اذا كان ذكره
متمحلا للاخلال بل لخاطر فيه وما نحن فيه من هذا القبيل بوضوح انه لو لم يذكر لفظ الكتاب
في المثال المذكور واكتفى بالاشارة فينتقل المخاطب الى المشار اليه واما مع ذكره فينبغي ان يتردد
من حيث الاشارة وعدم المناسبة بين المشار اليه ولفظ الكتاب فيذهب تارة الى المقصود
ويبعد عنه اخرى وقد اتفقوا على ان الدال على المراد في المجازات هو اللفظ بشرط القرينة
او مجموعهما وكيف يكون الدال على الشيء موجبا للاخلال به وانتفى اعتبار العلاقة في المجاز
بتاييد المؤيد للخيرات والموفق للحسنات   اعلم انه قد نقل جمع من الكلام الى ان الدال
على المراد في المجازات هو اللفظ بشرط القرينة او مجموعهما او الحق ان تحقيق المقام ان
الحق في ذلك الكلام فان ما رايت احدا منهم قد قال بان الحق فيه قبل معنى قولنا
الدال اللفظ بشرط القرينة هو ان السامع حين استماع اللفظ ينتقل ذهنه الى الموضوع له
وانتقاله الى المراد منه متوقف على القرينة الصارفة عن الموضوع له فعند انتفاء

القرينة

القرينة يكون الدال مجموعهما لكن وصف الدلالة بالنسبة الى المعنى المجازي غير ثابت بالقرينة
مثبتة له الدلالة وانما اذا كان الدال هو المجموع فعند انتفائها لا ينتقل الذهن الى
الموضوع له وانه حينئذ لا ينتقل الى غيره على وجودها لكن الدال ليس بمجموعهما
بل جزؤه والتحقيق هو الاول لما ذكرنا لان الوضع عندهما للاثنين كما تقدم عامه
فظاهرهم الاتفاق على ثبوت الوضع بالمعنى العام في المجازات وهو تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى سواء كان بنفسه او بواسطة غيره والمراد باللفظ في المجاز فتعين ان يكون هو الدال
في المجازات لا مجموع اللفظ والقرينة ان قيل لا نسلم منافاة ثبوت الوضع بالمعنى العام في المجاز
للقول بان الدال مجموع اللفظ والقرينة لجواز ان يكون المراد من اللفظ في قولهم تعيين اللفظ
ما يشمل القرينة ايضا ففي قولك رايت اسدا في الحمام لفظ اسد قد تعين بمجموع لفظي الاسد
وفي الحمام للدلالة على المعنى المجازي قلنا هذا فاسد اما اولا فلان القرينة لا يلزم ان يكون
لفظا ايما المجهول ان يكون غيره [illegible] فح لا يمكن ان يطلق اللفظ على مجموع القرينة ودفعا لما
لا يخفى واما ثانيا فلان المفروض ثبوت الوضع بالمعنى المذكور في المجازات فلو كان المراد
من اللفظ ما ذكر يلزم ان يكون المجاز عبارة عن مجموع القرينة ودفعا من [illegible]
اللبيان واما ثالثا فلان الوضع الثابت في المجاز هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بواسطة غيره والمراد بالغير القرينة فلا يجوز ان يكون المراد من اللفظ ما يشمل القرينة
لعدم كونها مغايرا للفظ المعين ويمكن الجواب عنه بثبوت المغايرة بين الجزء والكل
فيمكن ان يكون مجموع اللفظين بواسطة جزئه لكن لا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف
ان قيل ما المانع من كون المراد هو لفظ المجاز مع كون الدال هو المجموع قلنا لو كان الدال
المجموع لكان اللفظ في المجازات جزء للمعين والدال فلا يصح اسناد التعيين والدلالة
اليه حقيقة وجعله من قبيل تسمية الجزء باسم الكل وان كان ممكنا لكنه مع ما فيه من ارتكاب
خلاف الظاهر الذي يحترز عنه في الحد لا يساعده مقابلة هذا المعنى للوضع بالمعنى الخاص
المختص بالحقيقة وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه حيث ان المعين

فالدال هنالك نفس اللفظ من غير افتقار الى انضمام شيء اليه فينبغي ان يكون في مقابلته ايضا نفس
اللفظ لكن اعم من ان يتعين بنفسه او بغيره ولهذا اتفقوا على ثبوت الوضع بالمعنى العام في الحقايق
ايضا ولا شبهة ان الدال هنا ايضا نفس اللفظ فينبغي ان يكون فيما نحن فيه ايضا كذلك وايضا
ثانيا فصلنا فيما تقدم ان الدلالة ليست وصفا ذاتيا للفظ بل فيما نحن فيه بمعونة الوضع
ثم نقول اذا اطلق اللفظ فهم منه العالم بالوضع المعنى الموضوع له لتعيين الواضع لاجله
وحيث ما وجدت القرينة الصارفة عن ذلك المعنى نقول ان نسبته الى المناسب
لما عين له اولى من نسبته الى غيره وكذا نسبة الى غيره وكذا نسبة ذلك المعنى المناسب من
بين المعاني الى ذلك اللفظ من نسبة غيره اليه ولاجل ذلك ينتقل الذهن منه اليه وهو
معنى دلالة اللفظ على ذلك المعنى لكن لما كان هذا الانتقال متوقفا على وجود تلك القرينة
على ما تقدم قلنا ان الدال على المجاز انه هو اللفظ بشرطها فلا يمكن انتساب الدلالة على ذلك
المعنى الى القرينة سواء كانت على سبيل الاستقلال وجزءا للدال لان تلك المعنى لم يكن
موضوعا له لتلك القرينة ولا يلزم ان يكون هنا لما وضعت له ايضا اما الاول فظ
اذ الكلام على تقديره والا لم يكن قرينة كما يكون الكلام فيه واما الثاني فلانه لم يشترط
احد العلاقة بين المجازين ومعنى لفظ القرينة بل العلاقة المعتبرة في المجازات على ما تقدم
وسيجيء الكلام في تحقيقها عبارة عن المناسبة بين المعنى المستعمل فيه اللفظ وبين ما
وضع له ذلك اللفظ لا بينه وبين ما وضع له لفظ اخر فلو كان الدال في المجازات مجموع
لزم اعتبار العلاقة بين المجازي وبين المعنى الحقيقي لكل اللفظين وانت قد بكل ما
عرفت من عدم اشتراط احد ذلك فالمقدم مثله فالملازمة ظاهرة ومما ذكرنا ان ثبت
ان المجاز يفتقر الى قرينتين صارفة ومعينة والقرينة المعينة هي ما عينت معنى واحدا
بين المعاني المحتملة فلم يكن القرينة والدال على المعنى المجازي لما امكن تعيينه قلنا لانم
انتقال المجاز على سبيل الاطلاق الى قرينتين بل اللازم فيه الصارفة واما المعينة
فلا تحقيقه ان المعنى المجازي للفظ اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى الاول فاللازم

على المستعمل

على المستعمل له ذلك اللفظ في المعنى المجازي ان يقارنه بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي وهو المسماة بالقرينة الصارفة ولا حاجة له الى القرينة المعينة بل لا معنى لها
ايضا لتعين المعنى المجازي في نفسه وعلى الثاني نقول ان تلك المعاني المجازية اما
ان يكون لبعضها رجحان على غيره ام لا وعلى الاول اما ان يكون البعض الراجح واحدا
او متعددا بالغا ما بلغ كان وعلى تقدير التعدد في الراجح اما ان يكون المعاني الراجحة
متساوية في الرجحان او متفاوتة بالشدة والضعف وكيف كان فالقدر اللازم
على المتجوز عند وحدة الراجح والارجح ان لم يكن مراده غير الراجح او الارجح هو القرينة
الصارفة لا غير والرجحان او الارجحية يوجب المصير اليهما فلا حاجة الى المعينة
في حصول الدلالة على المعاني المجازية في الصور المفروضة فقط حيث تثبت الدلالة
مع عدم مدخلية القرينة فيها اما الصارفة فلما تقدم واما المعينة فلان المفروض عدمها
علم انه ليس الدال مجموع اللفظ والقرينة وحيث كان هذا الانتقال متوقفا على القرينة ثبت
المدعى بتمامه واما في صورة التعدد مع انتفاء الراجح او الارجح فحيث كان اللازم اقامة
القرينتين او واحدة ذات جهتين لكنا نقول لا يضرنا ان يقال ان القرينة المعينة ح والمراد جزء
الدال لان انتفاء العقل بها العجب ولا افادة كانت كذلك لزم انتفاء الدلالة عند انتفاء القرينة
بالعجب كما افادة كانت كذلك للزم انتفاء الدلالة عند انتفائها والتالي باطل فالمقدم مثله
والملازمة بينة واما بطلان التالي فلما عرفت من تحقق الدلالة في الصور المتقدمة مع انتفاء
المعينة غاية ما في الباب انا نقول ان الدلالة في الصورة السابقة مشروطة بالقرينة وح
وههنا مشروطة بقرينتين او ذات جهتين على انا نقول يمكن منع الاشتراط ايضا في المقام
بان يقال ان القرينة المعينة في المعاني المجازية كالقرينة في الالفاظ المشتركة وحيث تعرف
انه ليس فيها تعيين المدلول لاثبات الدلالة نقول انها في المقام ايضا كذلك بان اللفظ
عند قيام القرينة الصارفة عن حمله على الموضوع له ينتقل الذهن منه الى جميع المناسبة
له ولما لم يجز استعماله في الجميع مبنى تردد بان المراد المستعمل اي معنى من تلك المعاني

المناسبة المدلول عليها بلفظ المجاز المقترن بالقرينة الصارفة محتاج الى قرينة معينة لذلك المعنى من بين تلك المعاني فالانتقال الى القرينة المعينة محتاج لتعيين المراد المدلول لا لاثبات الدلالة كما سبق تحقيقه في المشترك ولا يخفى ان هذا مناف لما سبق في الفرق بين القرينة في المجاز والمشترك من ان القرينة في الاول لاثبات الدلالة وفي الثاني لتعيين المدلول ودفع المزاحمة لانا نقول الفرق المذكور انما كان بالنسبة الى القرينة الصارفة في المجازات واما بالنسبة الى المعينة فيهما فلا بل هي في المجازات كالقرينة في المشتركات بعينها فلا فرق بينهما من تلك الجهة اصلا ثم الفرق بينهما من جهة اخرى وهي ان في المجازات معينة لمعنى من المعاني المجازية وهناك معينة لمعنى في الحقيقة

في تحقيق العلاقة وبيان انواعها

اعلم ان العلاقة قد فسرت بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلاقة المعتبرة لتحققها خمسة وعشرون الاول والثاني الجزئية والكلية فيطلق الاسم الموضوع للكل على جزء ومصحح الاستعمال الجزئية المستعمل فيه كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت فاطلق الاصابع على الانامل الموضوع في الاذان الانامل والتي هي جزء من الاصابع والغرض منه المبالغة كانهم جعلوا جميع الاصابع في الاذان حتى لا يسمعوا شيئا من الصاعقة ويمكن المناقشة في جعل الآية الشريفة بان يقال ان الاصبع كما يطلق على الاصابع الى الاشاجع كذا يطلق على بعضه ويمكن ان يقال هذا الاطلاق ليس بمجاز لعدم صحة السلب الا ترى ان من دخل انامله في شيء وان لم يصح ان يقال انه ما دخل اصبعه فيه وليقال اذا حلف احد ان لا يدخل اصبعه في شيء والقى انه لم يلزم الحنث بدخول الانامل فلو كان مجازا لم يكن الامر كذلك وكذا يطلق الاسم الموضوع على الجزء للكل والمصحح كلية المستعمل فيه للموضوع له كما في اعتق رقبة من حيث اطلق لفظ الرقبة الموضوع للعضو المخصوص على صاحبها اعلم انه قد اشترط العلماء في اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل امرين احدهما راجع الى الجزء والثاني الى الكل اما الاول فهو ان يكون ذلك الجزء ممتازا من بين سائر الاجزاء بان يكون مما يلزم من انتفائه انتفاء الكل فلا يصح الاطلاق

الرقبة

بالنسبة الى الجزء الذي لم يكن الامر فيه كذلك فلا يصح اطلاق الانامل على الاصابع ولا الاذن واشباهها على الانسان لعدم لزوم انتفائه بانتفائها ان قيل كيف يصح مثل هذه المقالة مع ان الحكم بان المركب ينتفي بانتفاء الجزء من الامور المشهورة المسلمة ولا تقييد في ذلك بالجزء دون الآخر قلنا كما اشتهرت هذه المقالة التي تقتضي اطلاقها لزوم انتفاء المركب بانتفاء اي جزء كان كذا اشتهرت تلك المقالة الدالة على عدم ارادة الاطلاق من هذه المقدمة فيمكن التحقيق ان يقال ان الجزء اذا لوحظ بالنسبة الى المركب اما ان يكون دخل في قوامه اولا بل له دخل في كماله فقوامه المراد من قولهم ان المركب ينتفي بانتفاء الجزء والجزء الذي يكون من قبيل الاول فلا تجمع في صحة الكلام ح واما الجزء الذي لا يكون الامر فيه كذلك بل له مدخلية في كماله فلا لزم من انتفائه انتفاء الكل انتفاء الكمال لا انتفاء الاصل فالمراد من الاشتراط المتقدم ان لا يكون الجزء الذي يطلق لفظه على الكل من هذا القبيل بل يكون من قبيل الاول فلا تنافي بين الكلامين نعم بقي الكلام في سر اشتراط المذكور ووجه عدم جواز الاطلاق اذا كان الجزء من قبيل الثاني فنقول في بيانه قد عرفت مرارا ان امر اللغات توقيفية وانه قد يمنع التصرف في الامور التوقيفية الا على القدر الذي علم الحكم نيل الرخصة وان استعمال اللفظ في غير الموضوع له خلاف الاصل والواجب فيما خالف الاصل الاقتصار على القدر المتيقن الذي ثبت نيل الرخصة من الواضع بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل هو ما اذا كان الامر كذلك دون غيره لعدم ثبوت الاذن كاف لعدم جواز الاستعمال لعدم تصريح الواضع بان كل جزء يصح اطلاق لفظه على كله على سبيل العموم ولا على سبيل الاطلاق على ان كفاية الاطلاق في امثال المقام محل كلام بل نظر والتصفح في كلمات البلغاء والتتبع في محاورات الفصحاء مجوزين هو استعمال لفظ الجزء في كله لكن الواجب الاقتصار على القدر او النوع المعين او مورد الاستعمال لانهم دخلوا في خطاباتهم وهو ما اذا كان الجزء متصفا بصفة

المذكورة من غيره والامر الثاني الراجع الى الكل هو ما كان للكل تركيب حقيقي حتى
كالانسان والسرير فالاشتراط هنا ما ذكرنا آنفا فلا يحتاج الى الذكر مجددا واما
في اطلاق الكل على الجزء فقد احتملنا في بعض تعليقاتنا اعتبار الامرين المذكورين
فيه ايضا لكن لم يظهر منهم اعتبار اشتراطه بما ذكر كما انه قد ظهر منهم ان سواء الاستعمال
فيه اعم من ذلك ثم اندراج هاتين العلاقتين تحت الحد المذكور للعلاقة لا شبهة
فيه لوضوح اتصال الجزء بالكل وكذا العكس لكن مر ان تعريف العلاقة المعتبرة
في المجاز بما ذكر تعريف بالاعم لوضوح تحقق الاتصال بين الكل وجزئه مطلقا وان
لم يكن الكل ولا الجزء متصفا بالصفة المذكورة فنقول ان العلاقة عبارة عن اتصال
ما بين المستعمل فيه والموضوع له يقتضي جواز اطلاق اسم الكل على الاذن مثلا
مع ان الامر ليس كذلك فالحد غير مصرح ويمكن الجواب عنه بان الامر وان كان كذلك
لكن التعريف المذكور ليس للعلاقة المعتبرة في المجاز بل لمطلق العلاقة فتأمل
الثالث من الطرق المذكورة المشابهة اي مشابهة المستعمل فيه للموضوع له وتلك
المشابهة اما في الشكل كاطلاق الانسان والفرس على المنقوش في الجدار او في
الصفة كاطلاق الاسد على الشجاع بمشابهته اياه في وصف الشجاعة ان قيل كما
ان الرجل الشجاع شابه الاسد في الشجاعة فقد شابهه الاسد ايضا فيها فجاز استعمال
لفظ الاسد فيه ينبغي ان يجوز العكس ايضا وان الصفة صفة حقيقية والرجل
متطفل عليه وفرع له ولهذا صار الاول شبيها به والثاني شبها وجاز استعمال
لفظ الاسد فيه دون العكس وهكذا الامر في الشكل والمتشكل ثم لما كان الشكل
لكل متشكل امرا واحدا لانه عبارة عن الهيئة المحيطة به ومعلوم انه لا تعدد فيها
ولا اختلاف لم يشترط فيه شكل دون اخر ولما كان هو الامر المحسوس من كل شكل
فلا محالة يكون ظاهر الثبوت له فلا يحتاج الى اشتراط الظهور ايضا واما الصفة
فلما لم يكن الامر فيها كذلك لوضوح انه يجوز ان يكون للموصوف واحد صفات

متعددة

متعددة مختلفة بالظهور والخفاء ولم يكن الاشتراك في الصفة بل اشترط الاشتراك
في صفة ظاهرة وذلك لان الاستعمال اللفظ في غير معناه لا بد ان يكون بحيث
للسامع سهولة الانتقال اليه واذا كانت الصفة ظاهرة الثبوت بالنسبة
الى المعنى الحقيقي للمحوط نقول انه كما ينتقل السامع الى المعنى الموضوع له عند استعماله
فيه ينتقل الى تلك الصفة ايضا لظهورها بالنسبة فاذا استعمل في غيره سواء نعين ذلك
الاستعمال بان يقول ان تلك الصفات كانت ثابتة للمعنى الحقيقي لهذا اللفظ واستعمل
في غيره لعلة لثبوت تلك الصفة له فيظهر له وجه الاستعمال واذا لم يكن الصفة كذلك فيمكن
ان لا ينتقل اليها عند استعماله فيه فعند استعماله في غيره لا يظهر له وجه الاستعمال فيفوت
ما يوجد في البلاغة من الاسرار ونصيحة فقد عرفت مما مر ان امر اللغات توقيفي في النص
في الامور التوقيفية يجب ان يكون الحمل على قدر ما ثبت فيه الرخصة والقدر الثابت في
استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له لاجل المشابهة انما هو اذا كانت المشابهة
في شكل او صفة ظاهرة وعدم الثبوت كاف لعدم الجواز في امثال المقام وايضا
ان استعمال اللفظ ما وضع له مخالف للاصل والواجب فيما خالف الاصل الاقتصار
على المتيقن وهو ما تقدم دون غيره وايضا قد عرفت ان التحقيق ان الدال في المجاز
هو اللفظ بشرط القرينة ولا تدل عليها انما هو لاجل المناسبة بين المعاني المجازية
والموضوع له فلا تحقق لها الا به وهذا لب الكلام في صدق الحد المذكور للعلاقة على هذا
النوع الذي هو الاستعارة فنقول اما بالنسبة الى الشكل فاذا كان المستعمل فيه لفظ
المجاز فصدق الحد حينئذ ظاهر لانه شبيه في اتصاله بالشكل بمتشكله لكن الامر ليس كذلك
بل المستعمل فيه والمعنى المجازي هو ذات الصورة وهو ظاهر ويرشد الى ذلك
التوجيه الى ان المقصود من العلاقة متحقق باشتراك في الشكل او الصفة اي
اشتراك المستعمل فيه والموضوع له في الشكل كما في الصفة وح فيشكل الامر لانتفاء الاتصال
بين المستعمل فيه الذي هو المحل للصورة وبين الموضوع له كما لا يخفى واما بالنسبة الى

الصفة

فكذلك لو صح ان المستعمل في قولنا رايت اسدا في الحمام هو الرجل الشجاع وعدم اتصاله
بالحيوان المفترس الذي هو الموضوع له لفظ الاسد مما لا ريب فيه وحمل الاتصال لا يخرج
على الاتصال الخيالي في الاول وحقيقة في الثاني وان كان ممكنا في نفس الامر لكن ارتكاب مثله
في الحدود مهجور وفي الرسوم متروك ويمكن الجواب عنه بان الاتصال اعم من ان يكون في
الاعيان او في الاذهان كما تم انتفاء مطلق الاتصال في المقام بل القدر المسلم انتفاء الاتصال
الخارجي كما يلزم منه انتفاء المطلق لعدم استلزام انتفاء الخاص انتفاء العام بل نقول ان الاتصال
الذهني متحقق في المقام لوضوح انتقال السامع عند اطلاق الفرس على الشابه الى تشكل
المستعمل فيه وهو الموضوع له كليهما وكذا عند اطلاق الاسد على الرجل الشجاع لكن فيه نظر لانه
قد تقدم ان الدلالة في المجازات لاجل المناسبة والعلاقة وهي مفسرة باتصال المعنيين
فلو كان المراد بالاتصال الاتصال الذهني الذي عبارة عن حصول المعنيين فيه ومجتمعا لزم
الدور لان الدلالة على المعنى المجازي ومفهمة من اللفظ الذي عبارة عن حصوله في الذهن
موقوف بناء على ما مر على العلاقة الذهنية لكون الاتصال موقوفا على الحصول في الذهن
وهو دور ولظاهر لان حصول المعنى المجازي في الذهن موقوف على دلالة اللفظ عليه ودلالة اللفظ
عليه موقوف على اتصاله بالموضوع له واتصاله به موقوف على حصوله في الذهن فيصح ان
حصول المعنى المجازي في الذهن موقوف على حصوله في الذهن والجواب عنه انا لا نسلم
ان حصول المعنى المجازي موقوف على دلالة اللفظ عليه بل الامر بالعكس لان معنى اللفظ
حقيقيا كان او مجازيا لو لم يخطر للسامع ولم يعلم وضع اللفظ له لم يمكن فهم المعنى منه
كما لا يخفى نعم فهم المعنى على انه مراد المتكلم دون غيره موقوف على دلالة اللفظ عليه وذلك
بالنسبة الى المعنى المجازي فالذهن فيه يتوقف على اتصاله بالمعنى الموضوع له في الذهن وذلك
يتوقف على حصول سابق للمعنيين فيه والعلم بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى واتصال
المعنى المجازي له فلا يلزم دور ولا نسلم ما آخر على انه يمكن حمل الاتصال بالموضوع له على مطلق
التعلق والمناسبة له سواء كان على سبيل الاتصال في الكلية والجزئية ونحوهما او لا كما

فيما نحن فيه

فيما نحن فيه وتكون لا سيما بعد ملاحظة التعميم المستفاد من ما في قوله اتصال ما وهذا
العذر كان في المقام فيصح به رسم الكلام الرابع من تلك الطرق في المانس كون المستعمل فيه
على صفة حقيقية للمقام ينقضه ان يقال ان الموصوف قد يتصف بصفات متعددة وتكون
على سبيل التعاقب بلا اجتماعها فيه حيث كما تتصف زيد بالمشي والاكل والنظر ونحوها وليس
الكلام في مثل ذلك بل اطلاقات الكل على ذلك بل الموصوف على سبيل الحقيقة فيقال له
ماش واكل وناظر حقيقة وقد يتصف بصفات متعددة على سبيل التعاقب بمعنى ان
اتصافه باللاحقة يستلزم زوال السابقة كالحريرية والقبيرية والبلوغية والصغرية ونحوها
وكلامنا في هذا المقام فيما ينتظم في هذا النظام فالمراد ان اللفظ الذي يطلق على ذلك الموصوف
حقيقة عند اتصافه بالصفة السابقة يجوز اطلاقه عليه مجازا عند اتصافه باللاحقة الموجبة
لزوال الحاج لا اتصافه بها سابقا كاطلاق العبد على المعتق ونحوه فيكون هذه العلاقة
عكس العلاقة السابقة اذ المعتبر هنا اتحاد الذات وتعدد الصفة وفيما نحن فيه وحدة
الذات وتعدد الصفتان قيل ان نقول اللفظ كالعبد مثلا لا يخلو اما كان موضوعا
للذات وحدها او صفتها السابقة فقط او لهما معا واي منها كان لا يستقيم الكلام اما
الاول فلوضوح بقاء الذات في كلا الحالين فينبغي ان يكون الاستعمال في الحالة الثانية
ايضا على سبيل الحقيقة لكونه استعمالا للفظ في الموضوع له واما الثاني فللقطع بعدم
كون لفظ العبد مثلا موضوعا للوصف الرقية فقط وعلى فرض تسليم ذلك يكون ذلك من
اطلاق لفظ الحال على المحل فيندرج تحت تلك العلاقة فلا يصير لا فرادة منها الموجب
للكلام الا طالة وليس كما لو كان العبد مثلا موضوعا لتلك الصفة يكون لفظ المعتق ايضا
موضوعا للصفة الحرية لعدم الفرق فالتفرقة تحكم ح يفيد الكلام ان المعتق وصف الحرية
لم يكن على صفة الرقية بل الموصوف به لا يتعلق الاستلزام كون الموضوع له اللفظ المشتق
وصف الحرية لم يكن كون المستعمل فيه لفظ العبد ذلك المعتق بل يلزم الحقيقة لا انه يكون
المستعمل فيه لا الموصوف بتلك الصفة مع كون الموضوع له اللفظ المشتق ايا هاتح لا يلزم

المعنى فلو وضع اتصافنا الموصوف بوصف المعتبر سابقا فانا ليس المراد من الكون على الصفة
الا ذاك الا انا نقول هنا خلاف الاتصاف لان الظاهر من ان المعنى الذي يكون لفظ المشتق
حقيقة فيه اذا استعمل لفظ العبد فيه يكون مجازا في العلاقة بما تقدم فانا كان الموضوع له
الوصف المنفك فيلزم ما تقدم من المعنى فيها اما الثالث فلانه لو كان الموضوع له مجموع
الصفة والموصوف يكون اطلاق اللفظ العبد على الذات اطلاقا لاسم الموضوع للكل
على جزء العلاقة فيرجع الجزئية فينبغي الاكتفاء عن ذكر هذه العلاقة بذكر تلك ايضا
الا ان نقول ان الموضوع له هو الذات في حالة اتصافه بتلك الصفة فالموضوع له اللفظ
للفظ العبد مثلا هو الذات المعلومة لكن لا مطلقا بل بشرط ثبوت وصف الرقية وقت
حال الرقية له وانما يكون حقيقة عند استعماله في تلك الذات في حالة اتصافها بها فاذا استعمل
فيها عند زوالها اتصافها بصفة اخرى مضادة لها يكون ذلك استعمالا له في غير الموضوع له
ولا نعني بالمجاز الا ذلك فنقول ان تلك الذات مع هذه الحالة مثلا اثنان منها بشرط
شيء وهما العبد والمعتق فان الاول موضوع لها بشرط اتصافها بالرقية والثاني موضوع لها
بشرط زوالها واتصافها بالحرية فلذا استعمال الاول فيها في الحالة الاولى والثاني في الحالة الثانية
يكون استعمال اللفظ في الموضوع له واما في غيرها فيكون الاستعمال في غير ما استعمال الى غيره
لو احد منهما لا بشرط شيء كالانسان والاسم الذي يعبر به وبهذا يكون عليها في كلتا الحالتين
على سبيل الحقيقة بحث وتحقيق اعلم ان في المقام اشكالا وهو انهم قد اختلفوا في ان
صدق المشتق على الذات حقيقة هل يكون مشروطا على بقاء المبدأ او لا والمنقول من المعتزلة
والامامية الثاني وهو مناف لما اتفقوا عليه في بحث المجاز من ان بعض اقسام اللفظ المطلق
على المستعمل فيه باعتبار ما كان عليه بان مقتضى المقالة الاولى ان لفظ الضارب مثلا
اذا اطلق على ذات باعتبار صدور المبدأ منها مع عدم البقاء يكون حقيقة ومقتضى
المقالة الثانية انه مجاز فيلزم ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى معنى واحد في حالة واحدة
حقيقة ومجازا ولا شبهة في استحالته ويمكن الجواب عنه من وجهين الاول ان يقال ان مبنى

الاشكال

الاشكال انما هو حمل اتحاد المقالتين على ظاهرهما وهو غير لازم لجواز ان يكون مرادهم
ما في الاولى المشتق ما اذا لم يكن زوال ذلك المبدأ عن الذات باعتبار طريان صفة
لا يمكن العود اليه كالكتابة مثلا فان اتصافها بها انما هو بتحريك الاصابع وزوالها بالكف
عن ذلك التحريك وكذا الضرب فان اتصافها به انما هو عند الاتصاف بالهيئة المعلومة وزوالها
بزوالها لكن بحيث لو اراد يمكن الاتصاف بحالة منهما ثانيا والمراد مما قالوا في هذا المقام
هو ان يكون زوال تلك الصفة بطريان صفة لا يمكن العود اليها ابدا كالحرية مثلا
فان زوالها بطريان وصف البلوغية التي لا يمكن بعدها العود اليها فحمل ما نحن فيه على القول
بتعميم محل النزاع في مسألة المشتق سواء الحمل على وصف حيوي بينا قبل او
انقضائه ام لا واما على القول بتخصيصه بغير الاول فيكون ما نحن فيه من المجاز لعلاقة الكون
عليه ومع انه لا يعتبر في المجاز بغير عدم امكان العود الى الوصف الاول كما لا يخفى
فيصح اي الحقيقة من المشتق وينعكس الامر على تقدير التعميم والثاني هو ان
المتنافي انما يكون اذا كان المكانان مما ورد على موضع واحد وهو غير مسلم لانه مرادهم
ما قالوا ان صدق المشتق حقيقة لا يقتضي بقاء الذات ليس المشتق مطلقا بل اسم الفاعل
والصفة المشبهة على ما صرح به بعضهم ويكون المراد مما قالوا في المجاز مما اذا لم يكن اللفظ
مما ذكر سواء كان مشتقا لكن لم يكن مما ذكر او لم يكن مشتقا اصلا كالحجر المنقلب من
الماء فانه يجوز اطلاق الماء عليه باعتبار ما كان لكن فيه نظر لان كلا من اسم الفاعل
من الصفة المشبهة صرح انهم صرحوا بالمجازية فيهما ثم اندرج هذا النوع من العلاقة
تحت الحد المذكور مطلقا بعد الترجيح المذكور ظاهر الخامس من الطرق المذكورة الاولى
اللفظ على ما من له اولا وضع ذلك اللفظ كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا التحقيق في
يقتضي ان تقول ان هذا النوع من العلاقة فيه السابقة في اعتبار وحدة الذات
وتعدد الصفة وذلك انه وضع لتلك الذات بازاء كل من تلك الصفة لفظ خاص كالشارب
والسكران مثلا فان الاول وضع باعتبار وصف الشرب والثاني باعتبار وصف آخر

وكذا العصير والخمر ونحوهما الا انه يفرق بينهما باعتبار ان المجاز كانت هنا لك في حالة الاتصاف
بالصفة اللاحقة باعتبار السابقة على ما تقدم تحقيقه وهنا يكون الامر بالعكس المجاز
في حالة اتصافها بالصفة السابقة باعتبار اللاحقة فيطلق اللفظ الذي كان للذات عند اتصافها
بالصفة اللاحقة في حالة اتصافها بالصفة السابقة لاتصافها بها فيما بعد وفيما ذكرنا
ظهر لك ان مثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا بان استخرج عصيرا يكون من هذا القبيل
لكون العصير آئلا الى الخمر واما تفسيره بانا اعصر عنبا فانه لا يكون كما تقدم بقاء
الذات في الحالين بل يكون من قبيل اطلاق اسم الشيء على علته المادية وتوضيح الكلام
في تحقيقه وهو انه لا شك ان في كلام الاصوليين تكرار لانهم ذكروا في بحث المشتق
ان اطلاقه على الذات في حال تلبسه بالمبدأ حقيقة اتفاقا وفيما لم يتلبس به بعد لو ثبت
يتلبس مجاز كذلك وهذا هو الذي ذكروا في بحث المجاز في هذا المقام الذي كان مما نحن فيه وذكره
في احد الموضعين كان مغنيا عن الذكر في الاخر فيلزم التكرار لانا نقول يمكن دفع ذلك
من وجهين الاول انه لا لزوم للتكرار ثم لان المراد مما ذكروا في بحث المشتق هو ان الاطلاق المشتق
متى يكون على سبيل الحقيقة ومتى يكون على سبيل المجاز وما ذكروا في بحث المجاز بيان
لما يصحح المجازية واين هذا من ذاك اذ بينهما غاية الخلاف فمن اين التكرار والثاني هو
ان ما ذكروا في بحث المجاز لا اختصاص له بالمشتق اذ المقصود منه انه يصح الحمل هنا
على ما يؤول الى معنى ذلك اللفظ اعم من ان يكون مشتقا او غيره كاطلاق الخمر على
الماء الذي ينقلب اليه والحار على الماء الذي ينقلب اليه ونحوهما اعلم ان تقييد الوصف
في العلاقة المتقدمة بما لا يمكن بعده العود الى السابقة غير معتبر في هذه العلاقة في الحكم
ولو كان الوصف مما يمكن بعده العود الى السابقة ايضا السادس من الطرق المضبوطة
للمجاز [illegible] كون الشيء مجاورا لما هو معنى اللفظ فيصح اطلاق ذلك اللفظ على ذلك
المجاور فان قيل ان مجاورة الشيء الاخر لو كان مصححا للاطلاق لفظ عليه لجاز اطلاق
لفظ المسجد على البيت الذي جاوره وبالعكس بل واطلاق بيت فلان على البيت

وبالعكس والحمام على ما يجاوره وبالعكس واطلاق الانسان على الفرس الملاصق في بيته وبالعكس
واطلاق الفرس على الانسان وبالعكس وهكذا الكلام في كثير من الاشياء بل جميعها اذ
ما من شيء الا وله مجاور والثاني باطل لانا نقول نقطع بعدم الجواز في كثير منها فالمقدم
مثله والملازمة مبينة قلنا التحقيق في المقام يقتضي ان يقال ان مجاورة شيء لآخر على اقسام
الاول ان لا يكون على سبيل الاتصال والانضمام معه كما يقال فلان يرجع في بيت فلان الامام
الا استخلاص من العقاب والتوصل الى الامال والثواب وكما يقال نعم البيت بيت فلان في
مجاورة النهر والمسجد والحمام والسوق مع انه لم يتصل شيء منها والثاني ان يكون على سبيل
التشييع او الدوام لكن بحيث ان لا يكون ذلك معهودا في الانظار وملحوظا في الخاطر
والخيال كالبيوت المتصلة بالمساجد ونحوها والرابع ان يكون الاتصال على التشبيه لكنه
لكن بحيث ان يكون ذلك معهودا في الانظار ومذكورا في الخاطر والخيال وملحوظا معهودا
بين الناس حتى لو استعمل اللفظ في معناه الموضوع له ينتقل الذهن الى المجاور ويقرب
من ذلك كالماء بالنسبة الى الانهار والميزاب والعيون ونحوها فالمصحح للاستعمال هو
القسم الرابع فلو كان شيء مجاورا لاخر على النحو المذكور فاستعمال اللفظ فيه كقولك جرى الميزاب
وجرت الانهار ومن هذا القبيل قوله فمن ثقلت موازينه بناء على ان المرجع الميزان الذي
عبارة عما يوزن به والمراد منه في المقام الموزون ومثله الكلام في قوله ومن خفت موازينه
وكذا قوله تعالى عينا يشرب بها اي ماء يشرب منه واما الاقسام الاول فلا يصح بها الاستعمال
لما تقدم مرارا من توقيفية اللغات وان التصرف في الامور التوقيفية لا يجوز الا على ما ثبت
فيه اذن من صاحبه واستعمال اللفظ في غير الموضوع له خلاف الاصل واللازم فيما خالف الاصل
على الاقتصار على المتيقن [illegible] المتيقن ولم يعلم المقصود من الاستعمال الا انتقال السامع
الى المراد فلو كان المستعمل فيه معنا للموضوع يحصل الغاية للعلم بالوضع وكذا اذا
كان الشيء مجاورا وان كون المجاورة على النحو الذي عرفت اليه الاشارة لوجود القرينة
الصارفة عن الموضوع له فينتقل الذهن الى مجاوره واذا لم يكن الا كذلك فليس

فيه لاسن انتقاله الغاية فتأمل فيه الكلام في اندراج هذا العلاقة تحت حدها المتقدم
معول الاشبهة في ذلك سواء بقي على ظاهره او حمل على خلافه على ما تقدم لكن على التقدير
الثاني ما فيه اما على الاول فلاستلزامه استقامة عكس الحد لخروج كثير من انواع العلاقات
المعتبرة على ما مرت اليه الاشارة وطرده بدخول القسم الثاني والثالث من الاقسام المذكورة
للمجاورة واما على الثاني فلانه وان كان سالما لكنه طرد منقوض بجميع الاقسام
الثلاثة الاول للمجاورة والجواب انا نختار الثاني وندفع انتقاضه الطرد اما على تقدير
اليه الاشارة انه يقول ان المراد بالمستعمل فيه لما اخذ في الحد المذكور هو ما كان مستعملا
فيه من اهل اللغة وبالجملة الموارد المتبع فيها كالاستعارات المواردة في اقسام المجاورة
محصورة في القسم الرابع منها على ما مرت في الامثلة المذكورة واما الاقسام الثلاثة الاول
فهي وان كانت اقساما لمطلق المجاورة لكنها ليست مما علم الاستعمال من اهل اللغة
لاجلها الشايع والثامن الحالية والمحلية فيجوز اطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس
الاول نحو اشتهر التمثيل له بقوله تعالى فليدع ناديه فان النادي عبارة عن المجلس والمراد
به في الاية الشريفة اهل الحال فيه ومنها جعل منه ايضا قوله تعالى واسئل القرية اذ المراد بها
اهلها الحالة فيها ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها
باسنادها هنا موت انا المهلكة والجائي عليهم العذاب هم اهل القرية لانفسها واما الثاني فقد
اشتهر التمثيل له بقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله فان المراد بها
الجنة التي تحل فيها الرحمة تحقيق ولصحيح هذا المقام يقتضي التكلم في بيان امور الاول في
معنى الحلول وتقسيمه الى قسمين والثاني ان المصحح للمجاز هل هو قسم واحد منهما او
معا والثالث الفرق بين الحال والمحل وبين الجزئية والكلية والظرفية والمظروفية
بينهما وبين المجاورة والتنبيه على عدم حصر التمثيل بالايات المذكورة فلنحن نقول
اما الاول فقد اختلفت مقالة ارباب العقول في ذلك فقال بعضهم ان الحلول هو الاختصاص
اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر كما بينا

في الجسم مثلا فان الاشارة اليه عين الاشارة الى الجسم وبالعكس وكذا الكلام في الاكوان
في الجوهر والمخصوص وانه لو قيل فان الاشارة اليها عين الاشارة الى ما كانت فيها او ورد عليه
انتقاضه عكسه لخروج الصور العلمية الحالة في محالها والاصوات الحالة في الهواء
والاطلاق فان النقطة حالة في الخط والخط في السطح فان الاشارة المأخوذة في الحد اما
الحسية لاسبيل الى الاول لوضوح حكم العقل بالمغايرة بين كل حال ومحل فلا يكون الا
العقلية بالنسبة الى الحال كان عين الاشارة الى المحل وبالعكس فتعين الثاني ونحن نقول
انه لخروج الصور العلمية فلانها ليست مما يقبل الاشارة الحسية كما لا يخفى وتحققه الحال
بالنسبة الى الاصوات وما خرج الاطراف فلانها وان كانت مما تقبل الاشارة الحسية لكنه
بالاشارة الى الخط ليست عين الاشارة الى النقطة لا بالعكس وكذا الكلام بالنسبة الى الخط
والسطح وبانتقاض طرده بحصول الجسم في المكان بالنسبة الى الجسم وعكسه اما الاول
فلان المكان اما عبارة عن البعد او السطح المحوي في الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي وعلى الاول قيل صدق الحد عليه ظاهر وعلى الثاني فلان الاشارة الى الجسم
اشارة الى سطحه وبالعكس والاشارة الى سطحه اشارة الى السطح الذي هو مكانه
لانطباقه عليه واما الثاني فلان المراد بكونه في الجسم بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الاخر واجيب اما عن الانتقاض بالصور العلمية والاصوات فبان الا
المستلزم من ان يكون تحقيقية او تقديرية بمعنى انه لو كان الشيء مشارا اليه بالاشارة
حسية لكانت الاشارة اليه عين الاشارة الى الاخر ونحن نقول ان الصوت والهيولى لو كان
مشارا اليه بالاشارة الحسية لكان الاشارة اليه عين الاشارة الى المحل وبالعكس وان
الصور العلمية حالة في النفس لو كان شيء منها قابلا للاشارة الحسية لكان الامر
على ما ذكر واما عن الانتقاض بالاطراف فبعد تسليم عدم صدق الحد عليها فلان الا
الى الخط مثلا انما يكون النقطة الموهومة من البصر فيها المشار اليه الى نهاية الخط
موهوم منتهيا باستداد المسافة الواقعة بين المشير والمشار اليه وينتهي طرفه على

منه فح يكون الاشارة الى النقطة عين الاشارة الى الخط وقد يكون لخروج الخط
الموهوم المرتسم السطح الموهوم المنطبق طرفه الذي هو الخط على المشار اليه فح
يكون الاشارة الى الخط عين الاشارة الى النقطة ايضا وكذا الكلام بالنسبة الى الخط
والسطح فقد يكون فان الاشارة الى السطح قد يكون بامتداد خط ما ينتهي طرفه على نقطة
منه وقد يكون بامتداد سطح ينطبق طرفه على خط منه وقد يكون بامتداد جسم ينطبق
السطح الذي هو طرفه عليه وفيه نظر لان ما ذكر انما يقتضي ان يكون الاشارة الى النقطة
عين الاشارة الى النقطة عين الاشارة الى الخط بالعكس واذا كانت الاشارة الى الخط
بالنحو الثاني واما اذا كانت بالنحو الاول فلا لوضوح انه يمكن الاشارة فح بحيث تقع
طرف الخط الموهوم على احد طرفي الذي يكون الكلام فيهما فح قد تحققت الاشارة الى
الخط دون الاشارة الى تلك النقطتين اللتين اورد الاعتراض بالنسبة اليهما ان
كانت اشارة الى النقطة موهومة غيرهما وايضا قد يكون الاشارة الى الخط بحيث ينطبق
طرف ذلك الخط على احدى النقطتين وليست اشارة الى النقطة الاخرى فح الضرورية
قد تحققت الاشارة الى المحل مع انتفاء الاشارة الى الحال وكذا الكلام في السطح فان
الاشارة الى الخطوط ان كانت اشارة الى السطح على فرض وتسليم لكن الاشارة الى السطح
لا يلزم ان يكون اشارة الى تلك الخطوط لان تحقق الاشارة الى المحل مع انفكاكها
عن الحال بان يكون بامتداد كل جزء منه جزء من الحال وطرفا منه هو كما لا يكون الامر
فيه كك والحل المنكر المتكلم ولى منه والحال الذي هي في الاطراف من القسم الثاني
فلا يضر عدم صدق الحد بالنسبة اليه واما على الاختصاص بالطرف فيه عدم تسليم صدق
الحد اما بالنسبة الى السرعة للجسم فظاهر لان السرعة غير قابلة للاشارة الحسية
المشار اليها السريع وعلى فرض التسليم نقول ان السرعة ليست وصفا للجسم حقيقة
وبالذات بل وصف الحركة كذلك بواسطتها يتصف الجسم بها فلا يثبت الاختصاص
ثم الشرح لان المتبادر منه ما يكون بغير واسطة واما بالنسبة الى المكان فلان

المراد

الى المكان فلان المراد من الاختصاص في شرح الشيء هو ان يكون الشيء الاول وصفا للثاني
كالبياض بالنسبة الى الجسم وليس الجسم بالنسبة الى المكان كك كما يلزم من امتناع مفارقة
لامتناع مفارقة الصفة عن الموصوف مع بقاء الصفة بخلاف الحاصل يجوز زوال الحاصل
وانفصالهما فقال بعض آخر الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي
يصير به احد المتعلقين نعتا للاخر والاخر منعوتا به والاول اعني النعت حالا والثاني
اعني المنعوت محلا كما يحقق ان المراد بكان اشتقاقا اسم من ذلك وحمله نعتا للاخر
كالبياض مثلا فانه يمكن ان يشتق منه ابيض فيقال الجسم الابيض لكن يشكل بما انقلا
فيرجع الى التعريف الاول وربما قيل في تفسيره شيء آخر الا انه يرجع في المال الى احد الحدين
فلا احتياج الى الذكر على قسمين والثالثة المصحح للحصر هو القسم الاول منهما الا القسمان
مع المعروفة منه الى ما ان الكلمات توقيفي والتوقف في الامر الذي تنفيه ما يكون
على وفق ما ثبت فيه الرخصة والقسم الثاني فيما نحن فيه هو ما كان الحلول فيه سريانيا
لا منعوا ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له خلاف الاصل لاقتصار على قدر المتيقن
وانما الكلام في الامر الثالث فنقول ان الفرق بين الحال والمحل من وجوه بين الكل
والجزء بعضها سطر بخلاف الاول الامر الثالث فهو ان الجزء الذي له مدخل في قوام الكل
بخلاف الحال فان الامر فيه ليس كك والكل هو الذي يتقوم بالجزء وينتفي بانتفائه
بخلاف المحل وايضا الجزء هو الذي تقدم بالطبع على الكل وهو الذي انما كان عن الجزء
بخلاف الحال والمحل فان الامر فيهما متعاكس اذ المحل متقدم على الحال لان قوله الكل
على قسمين احدهما يوجد اجزاؤه في الخارج على الانفراد ثم بالاجتماع يحصل الكل كالذي
ليس الامر كك كالانسان فان الرقبة ليست تقدما عليه في الخارج فلنا الحال والمحل ايضا
اذ قد يكون المحل موجودا في الخارج متميزا عن الحال كالثياب المصبوغة مثلا وقد لا يكون
كك كالجسم الابيض وغيره ولكن لما لاحظت جهة التوقف والانتفاء حكم بتقدم الجزء
على الكل مطلقا والمحل على الحال كما مر واما الثاني فهو ان الاشارة الى الجزء ليس عين اشارة

الى المحل كالعكس فان الاشارة الى الرقبة تغاير الاشارة الى الانسان وبالعكس فحال
الحال والمحل فان الامر فيه على ما عرفت وانما حكمنا بعدم اطراده لان الجزء لا يبقى بحيث
يمكن الاشارة الحسية اليه كالخل مثلا بالنسبة الى السكنجبين واما الفرق بينهما
وبين الظرف والمظروف فهو ان الحال والمحل هما اللذان موجودان بوجود واحد كما
لسواد ومحله بخلاف الظرف والمظروف فانهما موجودان بوجودين والبرهان وجود
موقوف عليه بوجه الحال بخلاف الظرف بالنسبة الى المظروف فان وجوده لم يتوقف
على وجوده واما الفرق بينهما وبين المتجاورين فكالفرق بينهما وبين الظرف والمظروف
وقد عرفت بقي الكلام في الفرق بين الظرف والمتجاورين فنقول ان الظرف والمظروف
هما اللذان يكون وضع احدهما لتقرر الاخر فيه بخلاف المتجاورين فان الامر فيهما ليس كذلك
وبالجملة المجاورة بالنظر الى معناها اللغوي وان كان اعم فيكون النسبة بين الظرف
والمظروف والمتجاورين عموما مطلقا لكل ظرف ومظروف يصدق عليهما انهما متجاوران ولا
وبعض المتجاورين لا يصدق عليهما انهما كذلك فيكون ذكر المجاورة مغنيا عن ذلك
ولعل هذا لم يتعرض جميعهم في بيان العلاقة المصححة للتجوز الظرف والمظروف لكن
النظر الى الامثلة المتقدمة يمكن الافتراق بينهما بما ذكرنا فتامل واما التمثيل في الاية
الاولى وكذا الثانية والثالثة لاطلاق اسم المحل على الحال فغير صحيح بناء على ما عرفت من
معنى الحلول اذ ليس اهل المجلس حالا فيه ولا اهل القرية حالا فيها الا ان يقال ان ذلك بحسب
اللغة فانها الحكمية ومعنى المحل بحسب العرف والعادة اعم منه وابتناء القواعد اللغوية
على اللغة تابع للحكمية مما لا يبعد لكن لا شبهة في عدم اطلاق الحلول في العرف على اهل
المجلس بالنسبة اليه ولا اهل القرية بالنسبة اليها ولا اهل القرية بالنسبة اليها فالحق
اهل المجلس حالا فيه ولا اهل القرية حالا فيها فالتمثيل بالايات المذكورة لتسمية الحال
باسم المحل غير مطابق بل الظاهر انه من باب الاضمار والحذف فالتقدير في الاية الاولى فليدع
اهل ناديه وفي الثانية واسأل اهل القرية وفي الثالثة وكم من قرية اهلكنا اهلها فجاءها

اهلها

اهلها باسنا او وكم من اهل قرية اهلكناهم فجاءهم باسنا فيجب التجوز في القطعة
في العرف والعادة ولا ريب في تسمية المحل عندهم ما تقدم الا ترى انهم يشيرون الى المكان
ويقولون هنا محل فلان في بغداد وبلد كذا او قرية كذا او سوق كذا وامثالها وايضا
يشيرون المذبح بمحل الذبح والمقتل بمحل القتل وهكذا مع انه ليس شيء من هذه
الاشياء حالا او محلا بالمعنى المتقدم فيعلم من ذلك ان تسمية المحل عندهم ومتسع في الكلام
من قبيل الايات المذكورة باب تسمية الحال باسم المحل فيندفع الايراد قلنا ما فيه ان
المكان بمحل الذبح مثلا غير مسلم بل انما هو معتبر بمكان الذبح ومكان الخروج وهكذا
يؤيد ذلك قوله انظر العرف حيث يسمى المكان لا المحل ومع تسليم التسليم لا يجدي نفعا
لما ياتي واما اطلاق المحل في قولهم هذا محل فلان ونحوه فهو وان كان مسلما لكنه بالنزاع
غير حاسم للاشكال اذ لا بد من اطلاق الحال على الاشياء التي تعتبر فيها ليفيد صدق
اطلاق اسم المحل على الحال وهو بعيد جدا ايضا اذ لا شبهة في استنكار قول من قال فلان
حال في هذا المكان او الذبح حال في ذلك المكان ونحوها لا يقال ان جواز اطلاق المحل في
المواضع المذكورة يستلزم جواز اطلاق الحال على الامور التي تعتبر فيها ان المحل اسم لما يقع
عليه الحلول الا انا نمنع الملازمة بل نقول ان ذلك مبني على بقاء الاسم على معناه الوصفي وهو
غير مسلم لجواز كونه من باب غلبة الاسمية على الوصفية بل الظاهر ذلك اذ لو كان ذلك
باقيا على معناه الوصفي لما كان اطلاق لفظ الحال على الامور التي تعتبر فيها مستنكرا
واما ان يحكم بوجود استحسان الانكار على القائل بان اهل القرية حال فيها ونحوه فالحق
شاهدا للملازمة بين تلك قرينة ظاهرة على عدم بقاء المحل على معناه الوصفي فيعلم
من ذلك ان لفظ المحل عندهم لمعنيين احدهما هو ما تقدم كالبياض مثلا وثانيهما
جواز اطلاق الحال على الفعل البياض والثاني مرادف للمكان لكن لم يثبت استعمال لفظ الحال
بمعنى الكاين والحلول بمعنى الكون فلا يكون للفظ الحال الا معنى واحد ولما كان الكلام
في تسمية الحال باسم المحل يجب ان يكون ذلك فيما يصدق الحالية والمحلية وقد عرفت

انه انما يكون بالمعنى المتقدم دون غيره وعدم الثبوت كاف في انسداد باب التمثيل بما تم
الرحمة لتسمية المحل باسم الحال فغير مطابق لما قيل اذ الرحمة غير حالة في الجنة حتى يكون
اثره من باب اطلاق اسم الحال على المحل بل الرحمة وارادة في الجنة على الساكنين فيها
وانما يكون الجنة مكانا للوعود على عباده الذين يجوز رحمة [illegible] لاهل الجنة الرحمة
فيها والتقدير الثابت في اطلاق اسم الحال على المحل هو ان يكون من باب هذا الباب كما ورد
مرفع الحجاب لتتميم مرام ان تلك ان لم يكن الاية الشريفة من باب تسمية المحل باسم الحال
فما مصحح اطلاق لفظ الرحمة على الجنة قلت يمكن ان يكون ذلك المشابهة فيكون الكلام
من باب الاستعارة المبالغة في مدح الجنة حتى كانها نفس الرحمة فنحن ان كنا موافقين
معهم في اصل المعنى الذي ذكروه في بيان الاية الشريفة لكنا معترضين مما ذكروه في تصحيح
الاستعمال فيها على انه يمكن المناقشة في تمثيلهم بعض المجوزين في الاية الشريفة بيان ذلك
هو ان بقاء الرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضيل والاحسان لكن اذا
نسبت الى الله تعالى يراد بها غايته واحسانه لان اسمائه تعالى توخذ باعتبار الغايات التي هي افعال
لا مبادي كما نقلنا ان الحلية اللائقة من اراد الاطلاع عليه فليراجع الى [illegible]
بقول اهل العرفان خذ الغايات واترك المبادي فعلى هذا نقول ان اصل الجنة رحمة الله
سبحانه لكن الغاية واحسانه على عبده فلا حاجة الى ارتكاب المجاز الحالية والحلية ولا
المشابهة والاستعارة بالوجه الذي مرت الاشارة نعم يمكن حمل الكلام على المبالغة
توجيه وهو ان يقال ان الجنة على هل يكون فيها من افراد سبحانه او الاطلاق الرحمة
عليها على سبيل الاطلاق اما المبالغة على عظم نفسها وجلالة شانها او لاشتمالها
الشريف بانواع رحمة الله سبحانه واقسام نعم الله عز شانه حتى كانها نفس الرحمة اللهم
اجعل خاتمتنا بحسنا [illegible] وسلك كما اختتم بوصف جنتك وانزل بيننا وبين [illegible] تلك
كما فرقتها المغايرة بين رحمتك وجنتك بجميع الحالين في طاعتك بل المحلين لها
تفريق اعلم ان فاضل العصبة قال عند تعميم المجاورة وهذا يعم ما يكون احدهما

في اخر الآية تلك فيما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد ومحليهما وغيرهما يتقاضا
انتهى ولا يخفى ان المرجع لتفصيل التشبيه في كلام المعنى الحقيقي والمجازي يحتمل ان يكون
المعنى الحقيقي والمجازي في محل واحد لتحقيق المقام يقتضي الكلام في كل من الامور
الثلاثة فاقول اما الاول فيحتمل مثل ما مثل في تسمية الايمان والعلم بالحيوة والعلم بالضيق
وتسمية الكفر والجهل بالموت ومثال ذلك قوله تعالى ومن كان ميتا فاحييناه وفيه
نقول ان التمثيل بتسمية العلم والايمان بالحيوة فلا باس بها وان تسمية الكفر والجهل
بالموت فغير مطابق لان المصحح لاطلاق لفظ الحال على المحل الاخر بينهما
والموت ليس حالا في النفس كالجهل والكفر بل هو عبارة عن قطع علاقة البدن
فلا يصلح ... تبين ان العلاقة على هذا المنوال المجوز في المباحث ... الا
لم يكن له كتب الاصول عند ... هذه الرسالة حتى ... لكن ... الكتب
الموجودة كانت منهما ... انه ستقصى في جمعها كل انواع العلاقة الخمسة العشرين
باجمعها ... الكلام على عدم تعرضهم لها فنقول يقصد عدم تعرضهم لها اما العلم كون
اكثر العلاقات ... مصحح التجوز عندهم او لا دراجها تحت بعض آخر من العلاقات
المذكورة بعضها ان بعضها مما ذكروه كان اهم من ذلك فاستغنوا بذكره العام عن ذكر الخاص
او لغفلتهم عنه وعدم تنبههم له من كونه مصححا كغيره من انواع العلاقة والمسامحة
مصحح التجوز عندهم وتنبيههم لها الاخيرات بعيد اما الاول فلانهم مع تبحرهم في العلوم
وغاية اطلاعهم على استعمالات الفصحاء وغاية ... بلغاء لو كان ذلك
لا طلعوا عليه وتظاهروا به فكم بغفلة الجميع خارج عن الانصاف ... عن الحق
واما الثالث فلغاية اهتمامهم في ضبط العلوم وغاية جهدهم في جميع القواعد ...
كما لا يخفى على المطلع بكتبهم والعارف بسيرتهم ومع ذلك احتمال المسامحة في مثل هذه
الامور العظيمة مما لا يجوز فتعين ان يكون عدم ذكرها العلم كونه مصحح التجوز
عندهم والشمول ما ذكروه لها اما الا ... فلا باس به ... من ادعى الثبوت [illegible]

اذ لا مانع يكون الاحتمال واما الثاني فلعل المقابل الشمول من العلاقة المذكورة فيه
المشابهة والمجاورة كما لا يخفى على من له ادنى دراية اما المشابهة فلكن الشارح اذ لا
ان يكون الحالان في محل بحيث يكون احدهما مشابها للاخر فح يكون بينهما العلاقة
المشابهة وما نحن فيه من هذا القبيل ومن بعده الاستغناء بذكر العام عن الخاص واما اذا كان
العام اعم من منطوقه والخاص اخص كذلك كما لا يخفى نعم انما يكون ذلك فيما فيه العلاقة بينهما
اذا كان احدهما مشابها للاخر فح يتحقق المشابهة ويصح التجوز لكن لا لاجل الاشتراك
في المحل كما يوهمه كلام ذلك الفاضل بل لاجل المشابهة وعليه يحمل اطلاق الموت على الجهل
اذا الكفر والحيرة على العلم والايمان كما في الآية الشريفة واما المجاورة فهي ان معنى كلام
الفاضل بحيث يشمل ما نحن فيه ليس بناء على زعمه لكن التحقيق انه ليس كذلك لان الحالين
قد يكونان مثل العلم والحيرة والجهل والكفر مما لا مشابهة ولا مجاورة بينهما فيمتنع التجوز فيهما
كما يظهر عند المراجعة الى الوجدان وتتبع العرف والاستعمال نعم قد يكونان مثل البياض
والسواد في الجسم الابلق وهذا القسم ان تحققت المجاورة الا انه غير جلي لكنه ليس بكون
الحالين في محل الثبوت المغايرة بينهما لكل من الشرايط اللابسة لا سيما المقام ان يصح
به التجوز فعلى ما تقدم تحقيقه كان الموجب لذلك الفاضل في الحكم بكون الحالين في محل
مصحح التجوز فهو انه رأى في كلامهم اطلاق اسم الحيرة في العلم والموت والجهل
ووضعهما والتجوز لشموله لما ذكره كان نوع العلاقة وان بينهم بذلك معنى انما ينضبط
بل هو مقابله فيحمل كلامهم على عدم شمول المشابهة هو ان ظاهر المشابهة ان يكون
هناك ذات متصفة بصفة وذات اخرى لا اتصاف لها بها يحصل لها المشابهة وهذا
انما يتصور في الجواهر كالانسان بصفة وما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى وان طلق
المشابهة غير مصحح للتجوز تأمل المشابهة في الصفة الظاهرة على ما قال الكلام فيه وهو فيه
هنا الا لطلق المشابهة وان مقصوده التنبيه على انه كما يصح التجوز في العلاقات المقررة
عندهم يصح ايضا بكون الحالين في محل مطلقا وان انتفت بينهما المشابهة وفي الجميع نظر

المنة الاول

اما في الاول فلانه مبني على عدم جواز قيام العرض بالعرض وهو فاسد كما بين في محله واما
في الثاني فلان المشابهة بين العلم والحيوة والجهل والموت بما ليس بخفي في كثير من المواضع
التي يتجوز فيها المحقق المشابهة كما لا يخفى على المطلع بمباحث البيان واشار المصنف
واما الثالث فلما مر مرارا من توقيفية امر اللغات فمن ادعى ثبوت الرخصة لا بد له
على انه ايجاب فلذلك صح اطلاق اسم الكفر على الحيرة والعلم على الكفر ونحوهما مع ان ثبوت
الاستعمال في امثال ذلك غير واضح بعدم الثبوت كاف في المقام ولا يكفي مجرد الاحتمال ثم
نعم على التحقيقة الحال وما الامر الثاني اما لكون المعنى الحقيقي والمجازي في محلين منتقل
ان في المنتقل منتقلا بين ما نحن فيه ايضا ولا يلزم جواز الاطلاق على اي حال كان على الحال
الاخر والضرورة قاضية بفساده فالمقصود ان كون الحالين في محلين متقاربين يصحح
الاطلاق بلفظ احدهما على الاخر كما يحقق الكلام الوزير لكلام الامير ثم يرد هنا ما اوردنا
فيما قبل من ان العلاقة على هذا العنوان لم يذكر في الباب المتعرض لها من الاعلام
وان عدم التعرض مبني على انه لا من المنتقية يشعر بعدم الكلام فيها فلا يحتاج الى اعادة
الا ان شمول المجاورة في كلامهم لما نحن فيه اقرب من شموله لما قبله كما لا يخفى لكن يمكن
الجواب عنه بما عرفت ان المجاورة بين الحالين في محلين متقاربين بواسطة التقارب
بين محليهما اما الاقرب من المجاورة مما يكون من غير واسطة مضافا الى ما تقدم في تحقيق المجاز
ثم الحق ان كون الحالين في محلين متقاربين مصحح للتجوز غير ثابت على المدعي المثبت
الاثبات وان الاطلاق كلام الامير على كلام الوزير مبني على المشابهة واما الامر الثالث
اي كون معنى الحقيقي والمجازي في حيزين متقاربين فتوضيح الحال فيه يقتضي بيان
الفرق بين المحل والحيز فنقول على سبيل الاجمال ان المحل هو ما ليس معنى ما
للتحيز فيه كما يكون للاشارة اليه بحيث الاشارة الى التحيز لكونهما موجودين بوجودين
متمايزين ثم ان كان المراد بمثل المجاورة بالمعنى المتقدم فالكلام فيه وان يكون الامر كما نعم
فلا حاجة الى الذكر والاعادة لكفاية ما مرت اليه الاشارة في التاسع والعاشر العلية د المعلمية

فيطلق اسم العلة على حلولها وبالعكس وتحقيق المقام يقتضي التكلم فيهما او في اقسامها
ثم الاشارة الى المطلوب فنقول ان العلة منحصرة الى تامة وناقصة وعرف بعضهم الاول
بانها جميع ما يتوقف عليه وجود شئ فيدخل فيه الشرايط والالات وعدم المانع والثانية
بانها بعض ما يتوقف عليه وجوده وفيه بحث لان ظاهر هذا التعريف يعطي انحصار
العلة التامة في المركب وهو فاسد لوضوح انه قد يكون بسيطة فينتقض عكس الحد
لخروج العلة التامة البسيطة ان قيل لا نعم امكان بساطة العلة لان ما ينفك انه
علة فرضت علة باعتبار امكان المعلول معها فيلزم التركيب قلنا هذا ليس بشئ اما اولا
فلان اعتبار امكان المعلول في العلة ليس موقوفا عليه المعلول فالموقوف عليه
امكان النفس لا بشرط سواء اعتبر المعتبر ام لا واما ثانيا فلما قيل ان الامكان صفة
للمعلول لانه علة للحاجة الى العلة فالشئ ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب له علة فالامكان
ماخوذ في جانب المعلول فنحن ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له سببا وعلة ولا شك انه لا يعتبر
مع ذلك الامكان سببا للمعلول مرة اخرى وايضا ان المركب لتحقق التركيب فيه يكون
ممكنا وكل ممكن يفتقر الى علة تامة فلا بد ان ينتهي الى علة بسيطة لبطلان التسلسل
فالحق ان يقال ان ما يتوقف عليه الشئ علة تامة ان لم يتوقف ذلك الشئ على امر خارج
عنه وناقصة ان توقف وبعبارة اخرى ان ما يتوقف عليه الشئ ان استقل في
تحققه فتامة والا فناقصة ثم العلة الناقصة منقسمة الى اربعة اقسام المادية
والصورية والفاعلية والغائية لانها لا تخلو اما ان يكون جزءا للمعلول اولا والاول
اما ان يكون المعلول معه بالقوة او بالفعل والاول هو الاول كالخشب بالنسبة
الى الكرسي والثاني هو الثاني كصورة السرير لان وجودها لا ينفك عن وجود
السرير بل وجودها معها بالفعل لكن لا فيها فقط لان المفروض ان العلة الصورية
من اقسام العلل الناقصة بل هما اي سائر اقسام العلل ان قيل انحصار جزء
الماهية في المادة والصورة ممنوع لوضوح ان من اجزائها الجنس والفصل

ودلائل

ولا شئ منهما مادة ولا صورة قلت قد اجيب عنه بان هذه القسمة ليست لمطلق
اجزاء الماهية بل لاجزائها الخارجية والجنس والفصل ليسا كذلك بل من الاجزاء
العقلية التحليلية وفيه نظر فان المحوج الى هذا الجواب عدم تسليم خروجهما من المادة والصورة
لما ذكروا ان الجنس اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه فصل يكون مادة والفصل
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه جنس يكون صورة واذا اخذ كل منهما لا بشرط شئ
كان الاول جنسا والثاني فصلا لا يقال المأخوذ لا بشرط شئ جزء الماهية مع انه ليس مادة
ولا صورة فبطل الانحصار لانا نقول انهم صرحوا بان الجنس والفصل ان اخذ لا بشرط
شئ يمكن ان يحمل كل منهما على الماهية فيعلم منه انهما بهذا الاعتبار ليسا جزئين
لوضوح عدم الحمل الجزئي الحمل كلمة وما يقال من ان الجنس جزء الماهية وكذا الفصل
لم يكن المراد منه ظاهره بل المراد انهما جزءان لها اذا اخذا باعتبار اخرى بشرط لا لا مطلقا
الاعتبار الذي هو لا بشرط شئ فلا اشكال من هذه الجهة نعم يتوجه الاشكال من جهة
اخرى وهو ان حصر المادة في الجزء الماهية فاسد لانهم ذكروا ان مثل المادة اللوح
للكتابة والوادي في قولهم سال الوادي للماء ونحوهما مع ان اللوح جزء الكتابة و
لا الماء السيلان فالحق ان يقال في تعريفها ما ذكره بعض المحققين وهو ان العلة
المادية ما يكون الشئ معه بالقوة اي يكون فيه قوة قبول المعلول سواء كان جزءا له
اولا كما عرفت ويقال لها العلة القابلية ايضا والثاني ما يوجد المعلول كالنجار
بالنسبة الى السرير والفاعل المكون بالنسبة اليه فهي العلة الفاعلية والا فلاجله وجوده
فهي العلة الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه وهي علة باعتبار علية العلة الفاعل
للفعل ايضا لوضوح ان النجار تصور الجلوس اولا على السرير فيوجب ذلك
التصور اقدامه على ايجاده في الخارج ومعلولة ايضا بالنسبة الى المعلول فلها صفة
المعلولية والعلية الفاعلية والغائية باعتبارات مختلفة فالجلوس مثلا من حيث
الوجود الذهني علة فاعلية بالنسبة الى اتصاف الفاعل بوصف العلية الفاعلية

وموجب لاقدامه على الايجاد في الخارج حيث يتصف بوصف العلية التأثير ومن
الوجود الخارجي معلول المتشرية لصحيح ان الجالس في الخارج عليه انما يتحقق بعد
وجوده هنا يلخص بما ذكره وغيره ظهر لانه لا شبهة في ان الشرط وعدم المانع
مما يتوقف عليه وجود المعلول فيكون في العلل الناقصة مع عدم الانه راجح فيما
ذكر من الاقسام لانهما وان كانا من الامور الخارجية عن المعلول الا انهما ليسا
مما يصدر منه ولا لاجله وجود المعلول ولهذا ذهب بعض الاعلام الى تخصيص القسمة
في المقام فقال ان العلة الناقصة ان كانت داخلة في المعلول فهي المادية ان كان
وجود الشيء بالقوة والا فالصورية وهي ما بها حصلت كان الشيء معها موجودا بالفعل
وان كانت خارجة فهي العلة الفاعلية ان كان منها وجود الشيء والغائية ان كان
لاجلها الشيء والشرط ان لم يكن كذلك قال وعدم المانع داخل في الشرط لان المراد
من الشرط هنا ما كان موقوفا عليه الشيء وخارجا عنه ليس وجوده منه ولا لاجله لكن
بقي في المقام ايراد وهو ان الشرط جزء العلة التامة لما تقدم من ان المراد
بها ما لا يكون الشيء متوقفا على الخارج فلا يتحقق العلة التامة الا بعد دخول
الشرائط فيها لان الشرط مما يتوقف عليه فيجب تحققه تحقيق نقول ان من الشرائط عدم
المانع وهو عدمي فلا يجوز ان يكون جزء من العلة التامة وان لم يكن العلة
التامة موجودة واجاب عن ذلك بعضهم بان العلة التامة لا يجب ان يكون وجودية
بجميع اجزائها بل الواجب وجود العلة الموجودة فيها لكونها مفيدة للوجود ولا امتناع
في توقف الايجاد على قيد عدمي على انا نقول لا نسلم ان عدم المانع عدمي مطلقا وانما
يكون كذلك ان لو كان المانع امرا وجوديا بالاطلاق وينبغي التنبيه هنا على امور الاول
انه لا يتوهمن مما ذكرنا ان كل معلول يجب ان يكون له جميع اقسام المذكورة للعلة الناقصة
حتى يكون علته التامة مشتملة على جميعها فان المعلول المجرد لا يكون له علة مادية
ولا صورية فتامل وقد يكون فاعل المعلول غير شاعر بما يصدر عنه فلا يكون له علة

غاية

غائية بل قد لا يتوقف صدور المعلول على وجود امر ملحوظ فلا يكون له شرط ايضا
قيل ان الذي لا بد في كل معلول هو العلة الفاعلية بما يكون معها هذا امر علية
في ايجاده وربما يعم اليها اخر اذ ان من ان الملا الامور المذكورة فيستقل معها للتاثير
وقد ينضاف اليها الجميع فيتم العلية انتهى ولا يخفى انه ينافي ما ذكر من ان العلة الغا
ئية يكون معها انما تكون مؤثرة في ايجاده بجعل العلة الفاعلية على سبيل الاطلاق من اقسام
العلة الناقصة بما لا وجه له تامل والثاني قد اختلف مقالة الاعلام في التعبير
عن هذه العلاقة فبعضهم عبر عنها بالعلة والمعلول كما عبرنا وبعضهم بالسبب
والمسبب والمراد واحد فعلى هذا ينقسم السبب ايضا الى تام وناقص ويجعلكما
مما سبق من ان السبب التام هو ما لم يكن الشيء متوقفا على الخارج عنه والناقص ما كان
متوقفا عليه مع الخارج عنه ايضا والناقص ينقسم الى ما ذكر من الاقسام الاربعة فيتفق
على ان مادي وصوري وفاعلي وغائي لكن يرد هنا وهو ان ما اشتهر في الكتب من
من ان السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لا يخرج اما ان يكون ذلك
حدا للسبب التام او مطلق السبب وعلى كليهما نظر اما على الاول فلا اسلم ان اطراد الحد انتقاض
هو المعنى فيما مر من وجود المسبب لا ينفك عنه فيلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم فيلزم ان يكون تاما مع انه ناقص واما على الثاني فلا انتقاض عكسه
بخروج غير العدد من الاقسام الناقصة للسبب الناقص لانها وان كانت مما يلزم من عدمها
العدم لكن لا يلزم من وجودها الوجود كما لا يخفى والجواب عنه هو ان المختار الاول ونمنع
المنافاة عند الاطلاق ونمنع انتقاض الطرد بما ذكر لان معنى قولنا السبب ما يلزم من
وجوده الوجود هو ان يكون وجوده كافيا في وجود المسبب ويكون وجوده منه
ولا شبهة في عدم تحقق ما ذكر الى السبب الناقص ضرورة ان ما هنا ان وجود المسبب
لا ينفك عنه واين هو من ذلك فعلى هذا يلزم ان يكون جميع الاقسام المذكورة
للسبب الناقص من جملة الشرائط لما قالوا في الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم

لا يلزم من عدم العدم حصول من تلك الاقسام كلها ويمكن التزام ذلك اذ لا مشاحة
في الاصطلاح لان المتبادر من الشرط الموقوف عليه الخارج المتصل بالسبب المادي
والصوري لا تمامه منها لا جزئه كما لا يخفى والثالث هو ان تجدان التجوز في المقام هل هو
عام في جميع اقسامها مختص ببعضها والظاهر من كلماتهم الاول فينبغي التمثيل لكل من
الاقسام حتى يتبين الامر في المرام فنقول اما اطلاق السبب الفاعلي على المسبب فكقولك
رعينا الغيث اذ المراد به النبات ووجه ذلك ان الغيث فاطلق عليه ومن هذا
القبيل اطلاق اليد على النعمة كما في قولك كثرت اياديه فلان عندي اي نعمه فانها لما
كانت غالبها صادرة من اليد يكون اليد علة فاعلية لها وربما يمثل لذلك في قوله تعالى
وجاء ربك اذ المراد وجاء امر ربك وهو محل المنع وكذا الفاعلية وغير ظاهرة في مقتضى
قولنا ان الاستعمال من اطلاق السبب على المسبب هو اتراد المسبب معا سوى عبر به
عنه لا استعمال الكلام من غير تجوز فيه كما في قولنا رعينا الغيث اذ لو بدلت الغيث
بالنبات وقلت رعينا النبات لا استعمال الكلام من غير تجوز وليس الامر في الاية الشريفة
كذا اذ لو قلت وجاء امر ربك لم يستقم وما ذكر من ان المراد جاء امر ربك لا يصلح لكنه
دخل غير لما نحن فيه بل هو من باب الاضمار واما اطلاق المسبب على السبب الفاعلي
كقولك امطرت السماء نباتا اذ المراد من النبات الغيث وقد عرفت انه سبب فاعلي
للنبات اي مطرت السماء نباتا اذ المراد من النبات الغيث وقد عرفت انه سبب فاعلي
ظاهر للنبات اي امطرت السماء غيثا واما اطلاق السبب المادي على المسبب فقد
مثل بقولك سال الوادي وفيه تامل اذ من المعلوم ان سال الماء والوادي ليس سببا ماديا
للماء بل الظاهر انه من اطلاق اسم المحل على الحال من باب تسمية الشيء باسم مجاوره ويمكن
توجيه ذلك بان المراد من السبب المادي ما فيه قوة وجود المسبب لا ما يصير هو
اياه او يتحقق فيه كالنقش في اللوح والماء بالنسبة الى الوادي كذلك وكيف كان ولو مثلت
لذلك باطلاق الخشب على السرير كان تقول حبست الا بيد الخشب لكان اخبارا واما

دلا

عكسه فيمكن التمثيل له بقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اذ المراد والله اعلم فيطلبنا اطلاق
العنب سبب مادي للخمر فاطلق لفظ الخمر عليه واما اطلاق السبب الغائي على المسبب
فقد مثل الجميع بقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اذ الامر فيه على ما تقدم وفيه نظر لان الخمر
ليست سببا غائيا للعنب بل للعصر نعم يتوجه ذلك فيما فسر بان اراني اشتغل بالعصر
واما اطلاق السبب الصوري على المسبب فقد قيل ان اطلاق القدرة على اليد من
هذا القبيل فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان اثر القادر من اليد لا يكون
الا بتوسط القدرة فهي كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته وحلول القدرة فيها
كحلول الصورة في المادة وفيه نظر لان غاية ما يلزم من ذلك مشابهة القوة للصورة فيصح
بها اطلاق لفظ الصورة على القوة ولا يلزم من ذلك كون القدرة صورة اليد كما هو المراد
المثال المطابق ايدان يكون من قبيل اطلاق الصورة الجسمية على الجسم **تنبيه**
اطلاق السبب العنصري والمادي وتسميتهما لما كان مندرجا تحت الجزء والكل والحال والمحل
لم يتعرض جميع المحققين الذكر بها اشرنا اليه ما ذكروه لها والكلام فيصدق الحد المذكور للعلاقة
على هذه الاقسام العقلية يظهر بعد الاحاطة بما اسلفنا لك فلا يحتاج الى الذكر ثم العلاقات لما
تشاجروا في امر العلاقات وبالغوا في تحقيقها الا بحا بوا الاختصار مع انها كانت من الامور
المهمة يترتب عليها الفوائد الكثيرة تعرضنا باعانة الله تعالى لكشف الحجاب عن حالها
ورفع جلبابها المجمل عن شأنها لكن لما طال الكلام في بيان ما ذكر من الاقسام ويمكن
المطلع بما ذكرنا تحقيق الحال الباقية اكتفينا بتحقيق الاقسام المذكورة منها عن كثرة
الاطالة الموجبة للملال والكلالة **البحث الثالث** في انه هل يكتفي في التجوز بمجرد العلاقة
او يشترط مع ذلك نقل الاحاد عن اهل اللغة فيه خلاف بين الاعلام والحق وفاقا للاكثر
الاول وسبيل المعلول في ذلك وجوه من الادلة الاول هو ان وضع الالفاظ للافادة والاستفادة
وان فتح باب المجازات لتحصيل الامور المعتبرة في البلاغة والفصاحة فيعلم ان الواضع انما
اعتبر العلاقة فيها لحصول الدلالة فيتحقق الاستفادة وتوضيح ذلك هو ان كالدالة اللفظ

البح

على المعنى انما هو لوضعه له فلا يمكن الدلالة بالنسبة الى الموضوع له الا انضمام مقتضيها الا
فيما كان بينه وبين الموضوع له مناسبة فلاجل تلك المناسبة مع قيام القرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له ربما يمكن الانتقال الى المعنى المناسب فلذلك اعتبرنا المناسبة
والعلاقة في المجازات كما تقدم اذا عرفت ذلك فالقول ان وضع الالفاظ باعتبار العلاقة
في المجازات لما كان لذلك يعلم بالقطع واليقين لا بالظن والتخمين ان مقصود الواضع
اعتبار اصل العلاقة في المعنى المجازي من دون تخليته في استعماله في معنى دون غيره ومعنى
دون اخرى ولفظ دون سواه فينبغي ان يجوز التجوز بمجرد وجدان العلاقة ولم يصدق
الاستعمال عن مستعمل فقط لا يقال انه لو كان الامر كذلك ينبغي ان لا يشترط نقل نوع العلاقة
من الواضع ايضا انه مقتضى ما ذكرت كفاية العلاقة مطلقا في التجوز مع الكل لا يقولون بذلك
فيعلم ان الامر ليس على ما ذكرت فلا بد من الاقتصار في التجوز على ما نقل من اهل اللغة
لانا نقول نقل اصل العلاقة من الواضع انما هو لتعيين نوع العلاقة التي يمكن بسببها
حصول الدلالة لعدم امكان العلم بذلك لغيره والثاني هو انه لو كان نقل الاحاد شرطا
لما اتفق اهل العربية على ما ثبت في النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة
اذ القطع شرط في التجوز فانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واما بطلان التالي فلان
من تتبع استعمالاتهم وتصفح تفاصيلها مدارهم في نظمهم ونثرهم يعلم بالقطع واليقين
لا بالظن والتخمين انهم لا يقتصرون على ذلك بل كان اختراع المجازات في اكثرهم كونه
باق ذلك اسنع وكان رغبتهم في الترجيع الى مثل ذلك اشد ان قيل ان المراد من لم
يقتصر على الموارد المنقولة اما جميع العلماء او بعضهم والاول غير ثابت والثاني غير نافع
اما الاول فلان المسئلة محل خلاف وتجويزاته جماعة منهم لم يجوزوا التعدي عن محل
المنقول او يجب الحمل عليها واما الثاني فنقلنا المراد اطباق ارباب العربية والخاصة
اتفاقهم لعقدهم ونبين الكتب وعرض منضرة لا انحصارهم في امثال ذلك كما ان الكلية لانا
ان الدليل المذكور غير ثابت للمدعى فان المدعى الاكتفاء في التجوز بتحقق العلاقة لا

مستعمل

مستعمل كان وغاية ما ثبت من ذلك عدم اقتصار علماء العربية على الموارد
المنقولة من اهل اللغة ولا يلزم من ذلك جواز التجوز لامكان الحاق او اطلاع وجدان
العلاقة فلنا ان في المسئلة قولين اشتراط نقل الاحاد والعدم وحيث قد ابطلنا الاول
تعين الثاني او لا ثالث لا يقال انه قد تقدم ان اللغات توقيفية والامور التوقيفية
يجب الاقتصار فيها على ما سمعت فيه التخصيص بعلماء العربية في امثال ذلك كما لنا
تكيف يجوز لهم التعدي في الامور التي توقيفية لانا نقول انه لما كان اطلاعهم بنية الواضع
ولا تقييد الكل وتتبعهم في مقالات المستعملين تدل ظاهر علينا عدم اقتصارهم على الموارد
المنقولة من تتبع كلامهم وتصفح مقالاتهم مع ما ذكر تعلم انه ظهر عليهم مقصد الواضع في ذلك
وان مقصوده اعتبار اصل العلاقة من اي مستعمل كان والثالث انه لو كان المجاز نقليا
لما افتقر الى النظر في العلاقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه على هذا التقدير
كلما اتفق في النقل صح التجوز فيه اولا او وجدت فيه علاقات فالنظر الى العلاقة لا
الواضع او غيره وعلى الاول وعلى ان بطل التالي فلا وان كان مسلما انه يشترط عدم
جواز استعمال اللفظ في غير الموضوع له الا مع تحقق العلاقة بينه وبين الموضوع له
فهو موقوف على النظر لكن الملازمة ممنوعة لا يقتضي انه لا يلزم بناء على القول باشتراط
نقل الاحاد عدم جواز التجوز لغير الواضع الا فيما تحقق في النقل سواء وجدت العلاقة
ام لا لا عدم افتقار الواضع الى النظر في العلاقة في تجوزه وعلى الثاني نقول ان عدم
افتقار غير الواضع الى النظر في العلاقة اما ان يكون فيما نقل من اهل اللغة وغيره
فان كان الاول نقول ان الملازمة ممنوعة وان كانت مسلمة لان النقل من الواضع يستلزم
العلاقة فلا يفتقر غيره الى النظر فيها لكن بطلان التالي ثم ودعوى اطباق اهل العربية على النظر
فيه غير مسلم وان كان الثاني نقول بناء على القول باشتراط نقل الاحاد لا يجوز التجوز
في غير المنقول ومعلوم ان النظر في العلاقة متفرع على الجواز فالملازمة مسلمة ايضا
لكن بطلان التالي ثم ويمكن الجواب عنه بان يقال ان المراد انه لو كان المجاز نقليا لجاز

التجوز في غير المنقول ولو لم يجز التجوز في غير المنقول لما افتقر الى النظر في العلاقة فيه
لكنهم اطبقوا على الافتقار على النظر في العلاقة وهو يستلزم اطباقهم على جواز التجوز
لوضوح انه على تقدير عدم جواز التجوز في غير المنقول لا وجه للافتقار الى النظر في العلاقة
فيكون حاصله الاستدلال بالتمسك باطباق العربية على جواز التجوز في غير المنقول
وهو يبطل القول باشتراط نقل الاحاد فيكون هذا الدليل مبنيا على هذا التقدير قريبا
من الدليل الثاني هذا على اختيار الثاني من شقي الترديد ويمكن الجواب باختيار الاول
ايضا بان يقال ان نقل الاحاد من الواضع يتصور على وجهين احدهما انه استعمل هذا اللفظ
المخصوص في المعنى المخصوص والثاني انه اذن في استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى وسلم
النقل بمعنى العلاقة مسلم لو كان من قبيل الثاني واما لو كان من الاول فلا لامكان
ان يكون استعماله على سبيل الغلط فيما اذا كان الواضع ممن تطرق اليه هذا الاحتمال
فح يفتقر الى النظر في العلاقة ليظهر عدم غلطه فيها فانما يدل على انه يمكن ان يتوقف الاتفا
منه فلو كان من قبيل الثاني لان الغالب في امثال هذا النقل ان يكون بطريق
الاحاد وح لا يحتمل تحصيل العلم بصحته نعم يحصل الظن به والعمل بالظن وان جاز
عند انسداد باب العلم لكن هنا لامكان الاتفاق بحسب تحصيله كما لا شبهة انه على الظن
فظهور العلاقة يقوي الظن المستفاد من النقل فينبغي ان يكون الافتقار الى النظر في
العلاقة لذلك والحق يمكن ان يكون الافتقار الى النظر في العلاقة لاستخراج جهات
حسن المجاز فيطلع على الحكمة الموجبة لترك الحقيقة والرابع هو انه لو كان معتبرا لزم
ان يكون اعتناؤهم في تدوين الحقايق والحال بخلافه كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم
في كتبهم المدونة فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه بناء على هذا القول يكون
الامر في المجازات كالحقايق في الافتقار الى النقل ليتحقق فيهما وينبغي لان يقتضي
ذلك انه لم ينقل الاحاد في الحقايق وهو ما ادعوا الاتفاق على خلافه وايضا
قد عرفت سابقا ان كثيرا من الالفاظ يكون الوضع فيه نوعيا وكثيرا ما يكون الوضع

عاما والموضوع له خاصا وهو ينافي نقل الاحاد والقول الاخر يحكى عن جماعة
منهم الفخر الرازي فاشترطوا في التجوز نقل الاحاد باعيانها واستدلوا على ذلك
بوجوه الاول انه لو لم يشترط في التجوز نقل الاحاد بل اكتفى فيه بوجود العلاقة لجاز
التجوز كلما تحققت والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة واما بطلان
التالي فلعدم جواز اطلاق النخلة للطويل غير الانسان مع تحقق المشابهة والشبكة للصيد
مع تحقق المجاورة والابن للاب وعكسه مع تحقق السببية والمسببية اجيب
عن ذلك بمنع الملازمة فان العلاقة بانها ليست علة تامة وسببا تاما لصحة
الاستعمال حتى يمتنع التخلف بل مقتضية لها فالتخلف في المواضع المذكورة لوجود
المانع عن الاستعمال ووجوده غير مضر لمقتضية العلاقة لوضوح ان عدم المانع
ليس جزء من المقتضي حتى يلزم عدم وجوده مع وجوده وقيل هذا الجواب تبرع من
المجيب اذ لا حاجة اليه في الجواب اذ المقصود انه لا حاجة الى النقل وذلك يستدعي
كون العلاقة مستقلة في الاقتضاء بل يجوز ان يكون المقتضي مركبا منها ومن
غيرها ويكون ذلك الغير غير النقل نعم نظرا الى ان الامثلة المفروضة في الدليل لا يكفي
في التجوز فيها العلاقة فلا يكون ذلك الا مع كونها مستقلة في الاقتضاء واما ثانيا
فلان ثمرة الثمرة المترتبة على القول بعدم اشتراط النقل الاحاد جواز التجوز فيما لم يثبت
النقل فيه من اهل اللغة والاحتمال الذي ذهب اليه هذا القائل يستلزم انتفاؤها
لان جواز التجوز ح مشروط بالامر المركب الذي يكون احد جزئيه العلاقة وجزؤه الاخر
غيرها وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط فح لا يمكن التجوز الا فيما
ثبت فيه النقل فيلزم انتفاء الثمرة بين القولين فالجواب المذكور ليس تبرعا من
المجيب بل لا بد منه بل ربما مثلا ان العلاقة مستقلة في الاقتضاء وصحة التجوز لكن
تخلفت في الامثلة المذكورة لمانع وتخلف المقتضي عن المقتضى لمانع جائز
ويرد عليه ان جواز التجوز ح مشروط بالعلم بوجود العلاقة وانتفاء المانع

فيلزم انتفاء عمدة الفرق بين القولين ليقال ان العلم بعدم المانع لا يكاد يحصل
الا فيما ثبت فيه النقل ويمكن الجواب عنه من وجهين الاول ان العلاقة
مقتضية لصحة التجوز فينبغي صحته الا فيما ثبت فيه المانع ولا شبهة في عدم
ثبوته في كثير من المواضع فيصح التجوز بناء على القول بعدم اشتراط نقل الاحاد
فجلالة على القول بالاشتراط فلا فاسد والثاني هو ان المراد بالعلم الذي اعتبر
بالنسبة الى انتفاء المانع ان كان ظاهره نقول انتفائه في كثير من المواضع ان
كان مسلما لكن نمنع اعتباره فيما نحن فيه لان المجاز فرع الحقيقة ونحن نكتفي
فيها بالظن فلو اعتبرنا القطع في المجاز يلزم مزية الفرع على الاصل وكيف اكتفاء بالظن
في الاصل فيستلزم اكتفاء الظن في الفرع بطريق اولى وان كان المراد منه ما يعم
الظن ايضا فنسلم اعتباره لكن نمنع انتفاءه في كثير من المواضع لان المانع في الامثلة
المذكورة على ما صرح به جماعة منع اهل اللغة فاذا ثبت منعهم بعد التتبع فهو والا
فيدفع المانع مطلقا سواء كان منع الواضع او غيره بالاصل فيحصل الظن بالعدم
فيصح التجوز دفع ايراد لسديد يتقاصر ههنا سؤال وجوابه كما يكون العلاقة
مقتضية لصحة الاستعمال يكون الوضع مقتضيا لها ايضا وكما ان تحقق المقتضي
هنا المقتضي في الاول على ما هو ينبغي ان يحصل ذلك بالنسبة الى الثاني ايضا بان
يتحقق الوضع المقتضي لصحة الاستعمال ولم يمتنع الاستعمال فعلى هذا فاستدل
جماعة من المتاخرين رد امثال قدماء الاعلام حيث ذهبوا الى ان الضماير
واسماء الاشارة والموصولات وامثالها موضوعة للمعنى العام وهو المعنى الكلي
الذي يتصوره الواضع حال الوضع فيكون كل من الوضع والموضوع له فيها
عاما بانه لو كان كذلك ينبغي ان يصح استعمال هذه الالفاظ المخصوصة على تلك
المعاني لوجود المقتضي لصحة الاستعمال وهو الوضع مع انه غير صحيح للقطع بعدم جواز
هذا مارادة المشار اليه المبهم وانا وارادة متكلم لا بعينه فيعلم منه فساد مذهبهم

بما لا مزيد كما عرفت من ان الوضع مقتضي لصحة الاستعمال كالعلاقة وكما ان تخلف المقتضي
فيها ينبغي ان يجعل بالنسبة الى الواضع ليتم فلا يلزم من عدم صحة الاستعمال عدم الوضع
والجواب عنه يمكن من وجهين الاول ان المانع فيما ذكر من الامثلة بالنسبة الى
على ما حكاه جماعة منع اهل اللغة فلو لم يكن ذلك لصح الاستعمال وهذا المنع ثابت
بالنسبة الى تلك الالفاظ واحتمال وجوده او وجود غيره مدفوع بالاصل في غير مورد
لو كان الامر على ما ذهب اليه القدماء من كون الموضوع له للالفاظ المذكورة تلك
المعاني العامة كان المقتضي لصحة الاستعمال موجودا من غير مانع فيجب ان يتحقق
وهو صحة الاستعمال فاذا يجب ان لم يصح ذلك فيعلم عدم كون الامر على ما ذهبوا اليه
ثبوت الفرق بين الوضع والعلاقة لان الوضع لما كان من فعل الواضع فيعلم من تحققه
او ضرورة في استعمال اللفظ فيها ... واما العلاقة فليس الامر فيه كذلك ما عرفت
من ان اعتباره من المناسبة بين المعنيين فمجرد العلم بالمناسبة لا يعلم صحة الاستعمال
بل بشرط بثبوت الاذن فما لم يثبت غيره اذن لم يجز فيه الاستعمال الثاني نقول انه بناء على
ما ذهب اليه القدماء من ثبوت الوضع لتلك الالفاظ في تلك المعاني الكلية يلزم العلم بوضع
الواضع في الاستعمال ... ثبوته ... فيما نحن فيه فليس كذلك فتامل ... ذكرنا
في هذا المقام ظهر ان ... سبب تام لصحة الاستعمال لم يكن بعيدا
ثم لا يجوز تخلفها عنه ... العلاقة ... المشهور ... تحقيقه من
عدم استلزام المجاز للحقيقة وقد ذكروا الفاظا مخصوصة قد استعملت في المعاني المجازية
مع عدم استعمالها فيما وضعت له كالرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان لانا نقول
ان المعتبر في الحقيقة فعلية الاستعمال ومعلوم ان صحة الاستعمال ... لا بد منها
وعلى فرض تسليم عدم صحة الاستعمال فيما ذكر نقول ان المراد ان الوضع يستلزم
المقتضي مع بقائه وعدم مجوزيته في الالفاظ المذكورة لا تحقق النقل في المعاني المستعملة
فيها فقد انتفى الوضع بالنسبة الى المعاني الحكمية ولهذا لم يصح الاستعمال لانتفاء مقتضيها

وتعلم ما بحثت فقد فرغنا من دفع هذا الايراد وجعل الجواب على ما كنا فيه فنقول لا يخفى
عليك ان الجواب المذكور عن الدليل المذكور للقائلين باشتراط نقل الاحاد مبنى على
منع الملازمة وتسليم بطلان العلاقة في الاسئلة المذكورة ويمكن الجواب بمنع بطلانها
ومنع تحققها فيها بيان ذلك هو   انا عرفت مرارا ان اهل اللغات حققوا في بيان
التعدي في الامور التوقيفية انما هو على قدر ما ثبت الرخصة وصح نقله وعن هذا كنا
في عدم اشتراط نقل الاحاد في المسئلة لم نجد ان اهل اللغة صرحوا بجواز اطلاق كل من شاء
ابتداء هو كانت على مشابهة بلفظ كل مجاز او باطلاق مجاز وقد كانت على مجاز ورحمة
يلزم الانتقاض بمثل النخلة والشبكة لعدم اللفظ الدال على الاذن والاطلاق بل نقول انه
ظهر لنا بعد تتبع في مقالاتهم والتصفح في محاوراتهم ان المعنى نوع المناسبة بين المعنيين
وهذا الامر معنى لا يتصف بالعموم ولا بالاطلاق لكن يجب اعتبار كل ما وجد بين
المعنيين من المناسبة الا ما علم عدم اعتباره في المحاورات المتعددة فيتعدى
في غير مورد استعمالهم بعد ما ذكرنا اذا عرفت ذلك فنقول قد صح في استعمالاتهم
الاطلاق لفظ النخلة على الانسان الطويل والمشابهة المتحققة بينهما في الاسم الاول في
والثاني في الاحتمال لا بعين سبيل الماء عليهما والثالث في الانتقال في ترتب الثمرة المتلذذ
بها المذكورة منهما والرابع في نشاطهما بطراوة الانفصال باسمها والمتصل المذكور
مبني على ان المصحح لاستعمال النخلة في الانسان هو الطول فقط فيتحقق انه لم يشترط نقل
الاحاد ينبغي ان يجوز استعمالها في كل ما له الطول كالجبل والجدار ونحوهما ونحن نقول
الفضاء الصحيح في ذلك ممنوع لجواز ان يكون المجموع من الامور المذكورة على المدعي ثابتا
والمانع يكفيه الاحتمال فيجوز ان القدر اللازم جواز الاطلاق على غيرها غير متحقق في الانسان وانتفاء الامور
المذكورة بعمومها في الجبل والجدار ونحوهما فالنقض مندفع واما بالنسبة الى اطلاق
الشبكة بالنسبة الى الصيد فنقول القدر المعلوم من تصفح محاوراتهم استعمال العلاقة بين
عليها الفرق فيما اذا كانت المجاورة بينهما معتدة في الانظار ملحوظة في خواطر اهلها كما تقدم

في الاسئلة

في الاسئلة المتقدمة فنقول بناء على المختار من عدم اشتراط نقل الاحاد ان المجاورة
بين الشيئين على وجه مخصوص ووجدت الموافقة بينهما صح المجاز وان لم يوجد
الاستعمال من اهل اللغة مثل لا يرد الشبكة والصيد ونحوه وعلى فرض التسليم نقول
بناء على ما تقدم من توقيفية اللغات القدر المتيقن من تتبع موارد الاستعمال جواز
الملازمة المجاورة على الاخر فيما لا يستنكف عنه من مجاورة الامر كما في الاسئلة
المتقدمة والامر فيما نحن فيه ليس كذلك لا يخفى او يقال المجاورة مصححة للتجوز فيما اذا كانت
المجاورة على الوجه المذكور مع اشتراكهما في الشهرة والعلم ولا مع الاختلاف كما فيما نحن فيه
فلا هنا في الجواب عن النقض بالنخلة والشبكة وكذا بالنسبة الى الابن والاب فما ساعدني
التوفيق في هذا الاستكشاف عن حالهما ولعل الله يمن علي بانكشاف ذلك فيما بعد والثاني جواز
المجاز لان القرآن بعد النقل لكان ذلك ماقيا ساما اختراعا والثاني بقسميه كذلك المقدم
فكذا التالي بيان الملازمة ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي لم ينقل من الواضع ان لم يعلم
مشتركة بينه وبين ما نقل عنهم ما كان على الاول يلزم الاول وعلى الثاني الثاني واما بطلان
القسم الاول من التالي فلما يجيء من بحث القياس في اللغات وان قيل بجوازه في الاحكام
والثاني فكذلك والجواب بعد تسليم ما ذكر في قسمي التالي وان كان مسلما لكن نمنع لزومه
لان استعمال اللفظ في المعنى الذي لم ينقل بعينه مشتركة انما يكون قياسا اذا كان الاستعمال
مستندا الى العلة المشتركة فقط ونحن لم نقل بذلك بل نقول انه ظهر لنا من تتبع الاستعمالات
وتصفح المحاورات ان الواضع في الاستعمال بخصوص العلاقة فالاستناد الى ذلك
من الاستعمال النقلي لا يلزم قياس ولا اختراع واما الثالث فهو انه لو لم يشترط النقل في احاد المجاز لزم
خروج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة هو ان العربي
ما كان منقولا عن العرب فما لم ينقل من العرب لم يكن عربيا فلو اشتمل القرآن
على مجازات مستحدثة لم تكن هي عربية فما كان القرآن عربيا لان ما بعضه عربي
ليس كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وهذا الاستدلال

من عجيب ما وقع لبعض في هذا المقام انه تطرق اليه وجوه من الانظار الاول ان الاسم
لما التالي تحقيقه على ما ينبغي ويليق ان يذكر في مباحث الحقيقة الشرعية لا حاجة
الى ما يذكر منهما انسب واحرى والثاني هو ان ذلك غير مثبت للمدعى لان المدعى
انه يجوز التجوز بلا نقل والثالث هو ان المناسب في المجازات الواقعة في القرآن
انه ان يتحقق الاستعمال فيها من اهل اللغة لا من غيرهم لا دليل ولا وجه للتمسك به
وقيل الثاني يبطل القول بالاشتراط لان الغرض ان تلك المجازات لم يحصل الاستعمال فيها
من اهل اللغة فلم يتجه الا بعد النقل من اهل اللغة لما وقع في القرآن فيما لم ينقل
والمفروض انه وقع فيجوز التجوز من غير نقل النوع فيبطل القول بالاشتراط فان التمسك بالدليل
المذكور لابطال القول باشتراط النوع من التمسك به للاثبات والرابع بعد الاغماض
عن جميع ما ذكر يتوقف على توقف نسبة اللفظ بكونه عربيا على نقله بخصوصه من العرب وهو غير
مسلم بل يتوقف اللفظ انه يكفي في اتصافه بذلك تجويز نوع من الاستعمال منهم وفيما فرغنا عنه
كذلك كما عرفت صار الباب الثاني في الامارات التي بها يحصل الامتياز بين الحقيقة والمجاز
حيث قد علمت سابقا ان الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره
ظهر لك ان الامتياز بينهما متوقف على معرفة الموضوع له وغيره ولما لم يمكن استعلام
الموضوع له وغيره من الواضع في هذه الاعصار وما ضاهاها يحصل الامتياز بينهما
وكان فهم المعاني من الكتاب والسنة بل كلما غيرهما في سلك التأليفات اللفظية متوقفا
عليه قرر العلماء شكر الله سعيهم علامات بها يعرف الحقيقة والمجاز فاستنباطها جزاهم الله
عنا خيرا امارات بها يحصل لكل واحد منهما تمام الامتياز اذ لو جهل الجاهل بالاصطلاح
كان اذا اراد معرفة الحقيقة والمجاز تمييز احدهما بمقتضاهما التأمل والعلم بالوضع و
الاصطلاح فلا احتياج الى شيء منها الا التعليم للجاهل بحيث قد كانت المسئلة من
اهم المسائل الاصولية واحوجها لكون استنباط الاحكام الشرعية وغيرها مما يحتاج الى تلك
الدلالة اللفظية متوقفا على فهم المعاني من الالفاظ المتوقف على الامتياز بين الحقيقة

والمجاز

والمجاز المتوقف على معرفة الامارات لزم علينا ان نحققها ونوضحها حتى يكون بيانها
هذا منتهيا الى ما ذكرناه وموصلا الى ما اغفلوه ومبينا لما اجملوه ومبلغا الى ما ابهموه فنقول
تحقيق الحق في ذلك المطلب يقتضي التكلم في فصول الفصل الاول فيما يتوصل الى الحقيقة
والمجاز من كلمات اهل اللغة وهو من وجوه الاول التصريح باسمهما بان يقال هذا اللفظ
في هذا المعنى حقيقة وفي ذلك مجاز والثاني التصريح بحدهما كان يقال هذا اسم لهذا المعنى
وليس باسم لذلك المعنى وهذا اللفظ يفهم منه هذا المعنى ولا يفهم منه ذلك المعنى
او يصح منه السلب ولا يصح عن نفسه ثم هذا المعنى يحتاج الى القرينة ولا يفتقر اليها وهذا
معناه وهذا لم يكن معناه ذلك وامثال ذلك لكن لا شبهة في قلة صدور امثال ذلك من
الواضع نعم كثيرا ما يذكر المعاني المتعددة في كتب اللغة للفظ فهل المقتضي لذلك كونه حقيقة
في الجميع او مجازا فيه او حقيقة في بعض ومجازا في آخر والاول مرجوح لاستلزامه تعدد الوضع
المخالف للاصل وهو غير معلوم فالاصل عدمه وكذا الثاني لان القول بمجازية جميع يستلزم وضعا
لغيره وهو منتف بالاصل فالتحقيق يقتضي التفصيل بان يقال ان المعنى الاول يتعين ان يكون
من المعاني الحقيقية وبقية المعاني مجازية بالنسبة اليه ان وجدت العلاقة المعتبرة بينها وبينه
وان وجدت في بعضها دون الباقي فيلزم ان يكون ذلك البعض من المعاني المجازية لاجل
تعدد الوضع المدفوع بالاصل واما الباقي فالمعنى الواحد منه لا بد ان يكون من المعاني الحقيقية
بالكلام في غيره كما ذكرنا فان وجدت العلاقة بينه وبين ذلك المعنى الواحد فيكون من المعاني
المجازية والا فيكون من المعاني الحقيقية كما تقدم وهكذا الى ان ينتهي الامر فعلم من ذلك انه
قد يكون جميع من المعاني الحقيقية لانتفاء العلاقة في الجميع بالنسبة الى المعنى الاول
وغيره وقد يكون الجميع من المعاني المجازية كما اذا علم من خارج وضع ذلك اللفظ لغير تلك المعاني
ووجدت العلاقة بينها وبينه **الفصل الثاني** في صحة السلب وعدم صحته واعلم ان من الامارات
الموصلة الى الحقيقة والمجاز صحة السلب وعدم صحتها فان الاول دليل المجاز وعدمها الثاني
دليل الحقيقة وكل منهما انما يتمسك به فيما اذا علم ان اللفظ معنا حقيقيا واستعمل في

محل وعلم المستعمل فيه لكن لم يعلم انه معنى حقيقي له او مجازي فيستعلم بصحة سلب المعنى
الحقيقي عنه وعدمها فان صح ذلك السلب علم انه معنى مجازي والا فحقيقي كلفظ الحمار والانسان
عند استعمال كل منهما في البليد فان كلا منهما له معنى حقيقي معلوم واستعمل في غيره وعلم المستعمل
ولما صح سلب المعنى الحقيقي للحمار عنه علمنا ان صحة الاستعمال للعلاقة ولما لم يصح سلب المعنى
الحقيقي للانسان عنه علمنا انه من معانيه الحقيقية او لم يعلم المعاني الحقيقية للفظ وعلم المستعمل
فيه كالجاهل باصطلاح قوم فانه اذا علم بعد التتبع لمحاوراتهم ان معنى معلوما يكون
موردا لاستعمال لفظ معلوم عندهم لكن لم يعلم انه صحيح استعماله بالوضع او بالعلاقة فيختبر
بصحة السلب فان صح نفي ذلك اللفظ عن ذلك المعلوم عندهم يعلم ان معنى مجازي والا فهو
معنى حقيقي ان قيل لا يمكن التشبث بها الا عند تحقق المسلوب والمسلوب عنه كما في
ففي صورة الجهل بالموضوع له والعلم بالمستعمل فيه لم يوجد فيها المسلوب وسلب اللفظ
عن المستعمل فيه لا دخل له في وضوح المغايرة بين كل لفظ ومعناه في نفس الامر وان كان كذلك
لكن تحقق المسلوب والمسلوب عنه لا يلزم ان يكون بالنسبة الى ذلك الشخص بل قد يكون
بالنسبة اليه كما اذا علم الموضوع له فيكون صحة السلب والعدم بالنظر اليه نفسه وقد يكون
بالنسبة الى غيره كاهل الاصطلاح الذي ربما اعلم بحقائق الفاظهم ومجازاتها فان المعاني
الحقيقية والمجازية التي لهم معلومة لهم واستعلام الجاهل بصحة السلب وعدمها بالنسبة
اليهم فلو كان مجازيا امكن ذلك اي سلب المعنى الحقيقي المعلوم لهم عن المستعمل فيه عندهم
المستعمل فيه المعلوم معنى حقيقيا للفظ عندهم لم يكن السلب عندهم لعدم امكان سلب
الشيء عن نفسه ولو كان مجازيا امكن المستعمل فيه عندهم فتحقق المسلوب والمسلوب منه
وتحقق بما ذكرنا مقامين للتمسك بصحة السلب وعدمها بل يكون معنى معلوم موجودا
في خزانة الخيال لكن لم يعلم انه من الموضوع له لذلك اللفظ ام لا فيختبر ذلك بصحة السلب
والعدم وفائدة ذلك الاقتران بالقرينة وعدمه لو اردنا الاستعمال وهذه الصورة كما يعتبر
الاولى لان الاستعمال هناك ثابت في المعنى الذي يختبر بصحة السلب والعدم بخلاف

ما فخزم

ما نحن فيه ان قلت ان المعاني غير متناهية والالفاظ متكثرة ولارادة استعمال ذلك اللفظ
دون الالفاظ الاخر في ذلك المعنى دون المعاني الاخر ولملاحظة سلب ذلك الموضوع له
دون غيره يحتاج الى مخصص فان الاستعمال في الصورة الاولى لما كان ثابتا كان ذلك
مخصصا والقرينة لان الاستعمال فيما نحن فيه غير ثابت فالمخصص في ذلك المخصص
في ذلك مناسبة ذلك المعنى لما وضع له ذلك اللفظ على ما قيل ان ما يتمسك فيه بصحة السلب
وعدمها لا بد ان يكون من هذا القبيل فقد تحقق بما قررنا ان المقامات التي يتشبث
فيها بصحة السلب والعدم ثلاثة وان شئت قلت خمسة الاول ان يعلم المعنى الحقيقي للفظ
والمستعمل فيه والثاني ان يعلم المعنى الموضوع له ويلاحظ ذلك على معنى من المعاني من غير
تحقق الاستعمال فيه والثالث كالاول في الاول وكالثاني في الثاني والرابع عكس ذلك
اي كالثاني في الاول وكالاول في الثاني والخامس في صورة الجهل باصطلاح قوم على ما
تقدم تحقيقه وهم ولنا احترزوا على اثر قيد الفاضل العضدي صحة السلب بنفس الامر قال
يخيل الى ما رات المجاز منها صحة النفي في نفس الامر كقولك للبليد انه ليس بحمار ثم قال
وانما قلت في نفس الامر ليندفع ما انت بانسان بصحته لغة انتهى اقول ويمكن انما ارجح
انه يعلم الموضوع له في اللفظ علم بصحة الاستعمال في المعنى الذي يتمسك فيه بصحة السلب انه
عند العلم بعلم وضع اللفظ لذلك المعنى لا يصح الرجوع الى العلامة لتشخيص المجاز والحقيقة
اذ الرجوع انما هو في مقام الجهل والشبهة واما بالنسبة الى الحقيقة فلان العلم بعدم
صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه موقوف على العلم بانه منها لوضوح انه
لو لم يكن منها امكن سلب جميع المعاني الحقيقية عنه فلو توقف العلم بانه من المعاني الحقيقية
على العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية يلزم توقف العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية على العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية وهو واضح كما سبق لكونه دورا
مصرحا والجواب عن الاول من وجهين الاول ان ذلك انما يرد بناء على الشق الاول فيما
يتمسك فيه بصحة السلب واما على الشق الثاني وعلى ما ذكرناه فلا كلام فيه والثاني

هو ان المعنى الحقيقي للفظ قد يكون بحيث يمكن للناظر فيه امتيازه بينه وبين غيره بسهولة
كالاسد مثلا فان معناه الحقيقي المرجوب فاذا استعمل وعلم المستعمل فيه لا يمكن الا باحتمـ
مثلا يمكن الحاجة للناظر الحكم بمغايرة المستعمل فيه المعنى الحقيقي بسهولة فلا حاجة له
الى الرجوع الى صحة السلب ونحوها لذلك وقد يكون الامر كك فيكون المستعمل فيه لا يمكن
الحكم بمغايرته للمعنى الحكم المعلوم بسهولة كالاسد منهما كك والرجوع الى صحة السلب ونحوها
انما هو في مثل هذا المقام والسر في ذلك هو ان المعنى الموضوع له للفظ قد يكون بحيث
لا يكون له افراد مختلفة ولا يلتبس بغيره فقد لا يكون كك كما اذا وضع اللفظ لمعنى عام
مختلف الافراد في الخارج بعضها مما يقطع فيه بان استعمال ذلك اللفظ فيه على سبيل
الحقيقة وبعضها كالبليد مما يشك فيه لخفاء ذلك المعنى فيه فلم يعلم المستعمل فيه
فيه كما فيه للامتياز فيرجع الى صحة السلب العرفية وعدمها فيعمل بمقتضاها وبعبارة
اوضح ان الماهيات الموضوع لها قد يكون صدقها على افرادها متساويا ويعبر عنها بالتواطؤ
وقد يكون متفاوتا ويعبر عنها بالمشكك والتمسك بصحة السلب ونحوها في القسم الثاني
لا يدل فان الافراد ما كانت كثيرة يعتبر الاشتراك والامتياز بها بعضها فلا موجبا
التردد والشك في صدق الماهية عليها حقيقة فيختبر ذلك بصحة السلب وعدمها والحكم
على الثاني بعضها الاول ان المراد صحة سلب بعض المعنى الحقيقي فذلك سلب الشيء عن
غيره مستلزم المجازية قلنا لم لا ان اللفظ بالنسبة الى المعنى المسلوب عنه متردد بين الاشتراك
والمجاز فان لم يكن مجازا فيه لكان حقيقة فيلزم الاشتراك ومعلوم ان المجاز خير منه
والنقض بالاشتراك غير وارد لان الكلام فيما لم يثبت فيه الوضع وفيه نظر اما اولا فلانه
لو كان كذلك لما كان يجعل صحة السلب امارة المجاز فائدة اذ يكفي في ذلك ما ذكرنا
في تعارض الاحوال من ان الامر اذا دار بين المجاز والاشتراك فالاول خير في الثاني
واما ثانيا فلان ذلك انما يتم على القول باولوية المجاز على الاشتراك واما على القول بالعدم
فلا كما لا يخفى والظاهر ان الاصل كك لانهم يذكرون الخلاف عند ذكر معارضة المجاز

والاشتراك

والاشتراك ولم يجد منهم احد التعرض للخلاف عند ذكر صحة السلب فيظهر من ذلك عدم الخلاف
فيه حقيقة وعدم التعرض له واما ثالثا فلانا نقول بعد تسليم الجواب المذكور انما يرتفع
به الاشكال عن علامة المجاز واما بالنسبة الى علامة الحقيقة فافادة البعض فيه حاجة
الاشكال كما لا يخفى اقول ويمكن الجواب عن الجميع بعد تمهيد مقدمة وهي انك قد عرفت
مما قدمنا ان التمسك بهاتين العلامتين انما هو اذا كان الموضوع له عاما مشككا الافراد
في الخارج فيتحقق بعض المواضع بقطع بكونه فردا منه فهنا يكون اللفظ حقيقة فيه
فلا حاجة فيه الى الرجوع الى العلامة ونحكم بعدم صحة السلب ليس في مثل هذا المقام
لوضوح ان التمسك بالعلامة انما هو في مقام الشك بالحقيقة والمجاز لا في مقام العلم
وفي بعض المواضع يشك في ذلك باعتبار اشتراك ذلك البعض في بعض الاوصاف التي
منها الاخر فبالنظر الى الاشتراك يرجح الحقيقة والى الافتراق المجازية والحاصل ان الشك
فيه انما بين الاشتراك والامتياز بين الموضعين فهل المعنى هنا في العرف والعادة بحيث
لا يحصل الحكم بان ذلك البعض من افراد ذلك المعنى العام فيكون اطلاق اللفظ عليه
مجازا الا بالرجوع الى الامتياز المذكور فعلم في العرف والعادة من افراده حقيقة فلا يصح سلب الكلي
فيكون اطلاق ذلك اللفظ عليه حقيقة فيرجع الى صحة سلب ذلك المعنى العام عن ذلك البعض
وعدمها فان صح ذلك عند اهل العرف فيعلم الامتياز المذكور بلغ الى ذلك الحد والا فلا
فيوصل الى الحقيقة والمجاز كلفظ الانسان مثلا فانا نعلم ان موضوعه الحيوان الناطق
وفي كثير من موارد الاستعمال نقطع بتحققه فيه فنعلم ان لفظ الانسان فيه حقيقة فلا حاجة
الى الرجوع الى العلامة وفي بعض الموارد كالبليد مثلا نشك في ذلك بما به الاشتراك بينه
وبين الموارد المذكورة وما به الامتياز الذي هو البلادة وكلفظ الماء مثلا فانا نعلم ان
موضوعه الجسم المخصوص وفي كثير من الموارد نقطع بتحقق الموضوع له فيه فيكون استعماله
فيه حقيقة وفي بعض الموارد كالممتزج ببعض الاجسام كالتراب ونحوه نشك في ذلك بما به
الاشتراك والامتياز فنحتاج الى صحة السلب والعدم فان صح في العرف فذلك فيعلم الى المحتمل

الملكة انه مجرد عن ذلك فيكون استعمال لفظ الملكة فيه مجازا لا حقيقة وهكذا
الكلام في كل ما يكون نحو المثال اذا عرفت ذلك فنقول اما الجواب عن الاول فبان
الفائدة المترتبة على صحة السلب غير ما يترتب على اولوية المجاز من الاشتراك فالمنفي
بالاول غير ما هو المنفي بالثاني وكذا الثابت بالاول غير ما هو ثابت بالثاني بيان ذلك
هو ان المنفي بسلب ذلك المعنى عن المسلوب عنه كون المعنى المسلوب عنه من افراد ذلك
المعنى الموضوع له فيعلم من ذلك ان استعمال ذلك اللفظ فيه لا يكون على سبيل الحقيقة
لكن بحسب ذلك الوضع لاحتمال ان يكون اللفظ المذكور موضوعا لذلك المعنى بوضع
اخر فيلزم ان يكون استعمال اللفظ فيه على سبيل المجاز والعيان اخر وان المنفي
بصحة السلب الاشتراك المعنوي وباولوية المجاز الاشتراك اللفظي فكيف يكون الثاني نفيا
عن الاول واما عن الثاني فقد ظهر مما ذكرنا في الجواب عن الاول وان اردت التوضيح
فاعلم ان الوضع الذي يتمسك فيه بصحة السلب وراء الوضع الذي يتمسك فيه باولوية
المجاز كما عرفت فيكون الثاني محل الخلاف لا يستلزم ان يكون الاول من ذلك كما لا يخفى على
المتأمل اللازم مما ذكر اتفاقهم على ان اللفظ في المعنى المسلوب عنه بالنظر الى وضعه
للمعنى المسلوب مجاز وان الخلاف في ذلك بالنظر الى وضع اخر فالقائلون
باولوية المجاز ينفون الوضع الاخر ليثبتوا ان يكون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا مطلقا
والقائلون باولوية الاشتراك يثبتونه قلت كيف يمكن ان يكون الامر على ما ذكرنا والحال
مثل ان يكون ذلك اللفظ في ذلك المعنى عند القائلين باولوية الاشتراك مجازا بالنسبة
الى صحة السلب وحقيقة بالنسبة الى اولوية الاشتراك فيلزم ان يكون اللفظ الواحد في
واحد مجازا وحقيقة وهو محال لانه واحد للزوم التناقض اذ المجاز اللفظ المستعمل
في غير الموضوع له والحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له قلت لا استحالة انما يلزم اذا
كانت المجازية والحقيقية في حيثية واحدة وما نحن فيه ليس كذلك اذ المجازية انما
هي بالنسبة الى وضع المعنى المسلوب والحقيقة انما هي بالنسبة الى وضع اخر كما

ذلك

في ذلك الا ترى ان اللفظ المشترك اذا استعمل في احد معانيه لا لكونه موضوعا له بل لكونه
مناسبا لمعنى اخر يكون مجازا مع انه من المعاني الحقيقية والمجازية بالنسبة الى تلك
المناسبة والحقيقية لا بالنسبة الى حاصل باعتبار الوضع الاخر وما نحن فيه من هذا القبيل
من غير فرق فيعلم من ذلك ان الحكم باتحاد ان المجازية ان الحقيقية غير صحيح لانه
ان المجازية ان ملاحظة المناسبة وان الحقيقة ان ملاحظة الوضع فاختلافا ان
وانتفى الاتحاد ولكن يرد عليه انه بناء على ما ذكر لم يكن صحة السلب دليل العلم بالمجاز
القطعي المقابل للقائلين باولوية الاشتراك لان المجاز لم يكن دليلا على المجاز بالمعنى
بمعنى انه لاحظ المستعمل عند استعمال ذلك اللفظ في المعنى المسلوب عنه وضعه بالمعنى المسلوب
يكون مجازا فيكون المجازية متوقفة على ملاحظة تلك المناسبة ثم العلم بها بمعنى
هنا لم يكن القائلين باولوية الاشتراك الحكم بالمجازية بمجرد وجدان اللفظ مستعملا في المعنى
المسلوب عنه بل يلزم القول بالحقيقة لان الاستعمال عنده دليل الحقيقة وقد
تحقق لا اذا ثبت ان منشأ الاستعمال ملاحظة المناسبة لا الوضع وبالجملة لا يكون صحة السلب
بناء على القول باولوية الاشتراك دليلا على المجاز فيما تحقق فيه الاستعمال بالنسبة
الى المعنى المسلوب عنه ما اذا لم يتحقق ذلك كما في الصورتين اللتين ذكرتين من الصور
المحتمل المتقدمة فلا اشكال يكون صحة السلب دليل المجاز من غير اشكال وايضا ان
اصل الاشكال انما يرد اذا علم الموضوع له للفظ وما نحن فيه انما لم يعلم ذلك اصلا كما ذكرنا
في الجاهل بالاصطلاح فالاشكال غير وارد اصلا كما لا يخفى على العارف المتفطن بما
ذكرناه واما الجواب عن الثالث فانا نقول بالنسبة الى الصورة التي ذكرناها اعني بالنسبة
الى الجاهل بالاصطلاح فلانا نقول ان ما يكون المعاني من المعاني الحقيقية وان
توقف على العلم بعدم صحة السلب لكن علمه بعدم صحة السلب ليس متوقفا على العلم
بكون المعنى من المعاني الحقيقية بل على علم اهل الاصطلاح بكونه منها فعلمهم بكونه
منها غير متوقف على عدم صحة السلب لجواز اطلاعهم بدليل اخر مما ينصبه الواضع او بامارات

آخر لعدم صحة السلب بالنسبة الى غيره الا المتخصص فالدور مندفع لاختلاف الجهات
والحيثيات واما بالنسبة الى غيرها فنقول ان القواعد اللفظية ماخوذة من مقام
العرف واللغة فلا بد عند عدم انضباط الشيء منها من الرجوع اليهما لينضبط فاذا عرفت
ذلك فاعلم انه اذا استعمل لفظ في مورد ولم نعلم انه من افراد الموضوع له لم لا نرجع
الى صحة السلب العرفية فانه لا يصح سلب ذلك المعنى عن ذلك المورد نعلم انه من
افراده فح نقول علمنا بانه من المعنى الحقيقي للفظ متوقف على عدم صحة السلب
العرفية وعدمها متوقف على علمهم بكونه من المعاني الحقيقية نظرا لما تقدم فان تمنع
الاشكال بعين الموقف المتعال والجواب الثالث وهو مبني على ارادة البعض ليدفع
ويدفع النقض بالمشترك بان السلب في المشترك ليس على سبيل الاطلاق بل بالنسبة
الى بعض المعاني اذ معلوم انه ليس معين مغيرا الى المختص بالنسبة الى المغير يمنع
العين لما فلابد من القرينة الدالة على ذلك واما لم يصح السلب وصحة السلب التي
نقول انها من خواص المجاز صحة السلب على الاطلاق اي المجردة من القرينة والسلب الذي
في المشترك انما هو مع الاقتران بالقرينة ثم انه مقتضي ما ذكر ان من خواص الحقيقة في
اذ صحة السلب فيه انما هو بالنسبة الى بعض المعاني واما السلب على الاطلاق فغير ممكن
كما لا يخفى بقي الكلام بالنسبة الى الدور المذكور فنقول قد عرفت انه ما عد اذكر في
الجواب الاول فتامل والجواب الثالث هو ان اختار ان المراد سلب جميع المعاني الحقيقية
لكن نقيدها بتعيينها والذي يتوقف عليه سلب جميع المعاني الحقيقية عن موارد
الاستعمال العلم بكونه منها وهو مسلم لانه المفروض لكن ذلك غير مستلزم المجازية لا
بعد التمسك باوفيه المجاز فعلى الاشتراك فيه فيجيء الكلام فيبطل بمعنى ما تقدم والفرق
الثالث هو ان العلامة وان لم يشترط فيها الانعكاس لكن يشترط فيها الاطراد بمعنى
ان العلامة لا يتخلف وجودها عما هو علامة لها وان جاز تخلفه عنها فعلى هذا يبقى
انه لو كان عدم صحة السلب علامة الحقيقة لما جاز تخلفه عنها ما اتاني بكم فالمتقدم

مثل

مثل ان الملازمة فقد ظهرت مما علمت بما ان الملازمة اللفظ المستعمل في جزء او فصل وبعض
المحمول كالانسان مثلا في الناطق والكاتب لم يكن فيه التناسب فلا يصح ان يقال
ان الناطق ليس بانسان وكذا الكاتب مع ان اللفظ في كل منهما مجاز وان اصلان الذي لم
ان التباين للمستعمل فيه او مساو للمراد او اخص والسلب انما يكن في الاول لكا
يقال فيه انه ليس بمجاز بمجرد ان مفهوم المجازية مسلوب عنه واما في اهتمامه الثلث
الباقية فلا اما في الفرق التساوي فظاهر اذ المتساويان متساويان في الوجود فكيف
يسلب احدهما عن الاخر واما في صورة العموم كالحيوان فعند استعماله في الانسان فلان
كل انسان حيوان فكيف يسلب عنه مفهوم الحيوانية وبالجملة كل اخص لا ينفك عن الاعم
فلا يمكن سلبه عنه واما في صورة الاخصية فلما عرفت من ان الاخص غير منفك عن الاعم ثم
فيلزم ان يكون في جميع الصور الثلث حقيقة لوجود علاماتها فيه مع انه مجاز في نفس
الامر فلا يكون عدم صحة السلب دليلا على الحقيقة الا في صورة التباين بين الموضوع له
والمستعمل فيه والجواب عن ذلك انما يتوجه لو قلنا ان صحة السلب انما يكون باعتبار
حمل الشيء على ما هو مغاير له فيلزم ان يكون عدمها بهذا الاعتبار علامة الحقيقة ولقد
وجد في المواضع المذكورة مع عدم كون اللفظ فيها حقيقة ونحن لم نقل بذلك بل نقول
يقتضيه ان يقال ان صحة السلب قد يكون باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو على المجاز والمعتبر
في المجاز صحة السلب باعتبار الثاني وقد يجتمع مع الاعتبار الاول كما اذا كان بين الموضوع له
والمستعمل فيه تباين كما في قولك البليد ليس بحمار فان السلب باعتبار الاول فلوضوح
ان مفهوم الحمار مسلوب عن البليد واما بالاعتبار الثاني فلان سلب مفهوم عنه
يستلزم رفع الاتحاد بين المفهومين فيتحقق مفهوم الحمار ليس بعين مفهوم البليد وقد
يفترق عنه كما في الصور المذكورة فانه يتحقق السلب فيها بالاعتبار الثاني لوضوح ان
مفهوم الانسان ليس بعين مفهوم الناطق كما ان مفهوم الكاتب كذلك ولا يتحقق بالاعتبار
الاول لوضوح عدم جواز سلب مفهوم الانسان عن الناطق والكاتب لكن السلب

بذلك الاعتبار كان لا تصاف اللفظ بالمجازية فظهر من ذلك ان السلب بالاعتبار الثاني
اعم من السلب بالاعتبار الاول فكلما تحقق فيه السلب بالاعتبار الاول يتحقق بالاعتبار
الثاني من غير عكس ولما كان نقيض الاخص اعم وبالعكس كان عدم صحة السلب
بالاعتبار الاول بمعنى ان كلما لم يصح فيه السلب بالاعتبار الاول لم يصح بالاعتبار
الثاني كما عرفت عند استعمال الانسان في الناطق مثلا فانه لم يصح فيه السلب بالاعتبار
الاول مع انه صح بالاعتبار الثاني فعلى هذا كان المعتبر في المجاز الاعم اي صحة السلب بالاعتبار
الثاني لا ينفك عنه عنها بالاعتبار الاول فالمعنى الحقيقي لا ينفك عن عدم صحة السلب
بالاعتبارين فاندفع النقض باللفظ المستعمل في الجزء الخارج اللازم المحمول لعدم
تحقق السلب الا بالاعتبار واحد في التبادر معيار لوضع

في التبادر

تبادر الغير وتبادره فان الاول دليل الحقيقة والثاني دليل المجاز نعني بالتبادر سبق
المعنى عند استماع اللفظ مجردا عن القرينة بحيث لا يتعلمها اصحاب القول بالدلالة
الذاتية لما كان فاسدا فالمعنى ان يكون الدلالة للوضع وحيث قد علمت ان دلالة اللفظ
على المعنى بنفسه علم ان منشأه وضعه له كما نقول بدلالته على الحقيقة في المقام الاول
وبالحاصل ان الوضع علة لاستفادة المعنى من اللفظ وهو معلول فاذا كما انا حصل العلم
بالعلة من قبل الواضع وغيره يحصل لنا العلم بالمعلول ينبغي بالعكس ايضا بان يكون العلم
بالمعلول موجبا للعلم بالعلة فنعلم من استفادة المعنى من اللفظ حال تجرده عن القرينة
بوضعه له لئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة الا ان الاول من باب اللم والثاني من باب
الان ايراد وتصحيحات الاول لو كان التبادر علامة الحقيقة لزم ان لا يكون الالفاظ
المشتركة عند استعمالها في معانيها المعهودة حقيقة والتالي باطل كما تقدم مثلا
الملازمة فلوضوح ان السامع عند استماعه اللفظ المشترك من غير قرينة معينة يتردد
في فهم معنى من معانيه شرعا وعليه فلو كان شيء من معانيه متبادرا لما كان الامر كذلك
واما بطلان التالي فلما عرفت من ان مقتضى جعل التبادر علامة الحقيقة انه اذا ثبت تبادر

المعنى

المعنى من اللفظ يدل ذلك على انه حقيقة فيه لا انه اذا انتفى انتفت وكيف مع ان الحقيقة
امارات وكيف فيكون اللفظ حقيقة بتحقق شيء منها ولم يتحقق غيره وهذا كما تقول ان
الجر علامة للاسم ليس معنى ذلك الا انه اذا وجد الجر في كلمة يدل على انه اسم لا ان عدم
وجوده دليل على العدم وكيف مع ان بعض الاسماء مما لا يمكن وجوده فيه كالاسماء الغير
المتصرفة وبالجملة هذه الامور خواص وعلامات لا حدود وتعاريف والمعتبر في الخاصة
الاطراد لا الانعكاس بخلاف الحد فانه يعتبر فيه الانعكاس ايضا وتوضيح الامر في الاطراد
والانعكاس يطلب فيما ذكرناه في مواضع متعددة من الحاشية اللامعة على حاشية التهذيب
للعلامة الشيخ الاخير فانكشف انه لا اشكال في حقيقتها بلا كلام لكن اذا لوحظ
الخواص بمجموعها يلزم منه الانعكاس لوضوح ان انتفاء جميع العلامات الحقيقة مثلا
يستلزم انتفاءها فالايراد المذكور لا يجدي لو تم الا وجه بالنسبة الى المجاز فان علامة
عدم التبادر وقد يتحقق في المشترك بالنسبة الى جميع معانيه حقيقة فلا يتحقق الاطراد
مع انه علم بما عرفت لازم ويمكن الجواب عنه بان عدم التبادر انما يدل على المجاز اذا لم يتحقق
علامة الحقيقة ولم يمنع المانع من العلامة فلا دلالة في غير كذلك لان نقل الواضع وكذا عدم صحة
السلب يدل على الحقيقة فتأمل ثم اعلم ان بعضا منهم لاجل الفرار عن هذا الايراد غير الكلام
في المقام فقال ان علامة الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادر الغير لا ايراد تنقض
المذكور اما بالنسبة الى علامة الحقيقة فلان المشترك اذا اطلق كما انه لم يتبادر منه شيء
من معانيه كذا لم يكن غير معانيه متبادرا اليه واما بالنسبة الى المجاز فلان علامة المجاز
على هذا التبادر الى الغير وقد عرفت انتفاؤه وفيه نظر لانك قد عرفت دفع الايراد عما ذكر فانه
لا احتياج الى تغيير العلامة مع ان ما جعل علامة الحقيقة غير صحيح كما سيجيء اليه الاشارة
ايضا ان ما جعل علامة المجاز من التبادر الى الغير هنا ينتقض بما اذا فرضنا استعمال المشترك
في معناه الحقيقي وانا فرضنا استعماله في معناه المجازي فلا لان المفروض ان معانيه
الحقيقية غير متبادرة منه فلا يتحقق التبادر الى الغير في ذلك المعنى مع كونه مجازا

بل نقول ان لا يكون المجاز مجازا بل حقيقة لتحقق علامتها التي هي عدم تبادر الغير وغير
والجواب عنه هو ما تقدم من ان المعتبر في الخاصة الاطراد لا الانعكاس فيتفصل القول
بان التبادر الى الغير من علامة المجاز ان كان وجوده يستلزم الوجود واما العدم
فغير مستلزم للعدم ويمكن ان يزيد توضيح لكن لا يندفع الايراد بما ذكر في خاصة المجاز
واما بالنسبة الى خاصة الحقيقة فغير مندفع لان عدم التبادر الى الغير يتحقق مع ان
المعنى مجازي فلم يتحقق الاطراد ولم لا شهرة اللفظ في المعنى المجازي بحيث يتبادر
السامع منه المجرد عن القرينة فلا يلزم ان يكون معنا حقيقيا لان غيره غير متبادر منه كما يخفى
ان هذا الكلام مبني على تسليم انتفاء التبادر في معاني المشترك وما يظهر من بعض المحققين في
الجواب عن اصل الايراد به فيحمل كثير من المناقشات هو بعدم التبادر فيها فنكمل حاصله ان التبادر
اما ان يعتبر بالنسبة الى العالم او بالنسبة الى الارادة وعلى الاول يكون جميع معاني المشترك
متبادرا لكن الترديد لاجل الابهام في المراد لوضوح ان الدلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع انما
بالوضع عند استماعه يفهم معناه منه لكن عند كون المعنى متعددا يبقى مترددا في
ان مراد المستعمل اي معنى من تلك المعاني المتعددة فتردده انما هو في تعيين المراد لا في اصل
الدلالة وعلى الثاني فنقول بناء عليه يكون جميع معاني المشترك ليفهم منه ما مستبدا لا على
سبيل البدلية فانا نعلم ان مراد المستعمل احد من تلك المعاني لكن لا نعلم تعيينه فحق المعنى
معاني المشترك متبادرة لكن في الاول لاجل الاجمال وفي الثاني على البدلية وربما قيل في دفع هذا
الجواب بان مثل هذا التبادر لا ينفع لان التبادر الذي يكون علامة للحقيقة هو ما كان فيه
المعنى متعينا عند السامع وفيه نظر لان المقصود من تقريب هذه المقدمات انما هو تشخيص
المعاني الحقيقية والمجازية فنقول ان اريد تعيين المعنى عند السامع بحيث يمتاز المتبادر
عن غيرها فهو مسلم لكنه في المقام متحقق وان اريد تعيينه وتعيينه بحيث يعلم المراد فهو مم
وكيف مع ان ذلك تعيين يتفق مع العلم بالوضع لا من طريق العلامة بل من نص الواضع
اذا كان الموضوع له متعددا فالحق ان يقال في دفع هذا الجواب بعد تسليم التبادر يقال بان

بانه لا شبهة ان الانتقال الى التبادر وغيره من العلامات المقررة لتشخيص المعاني الحقيقية
والمجازية انما هو بالنسبة الى من لم يكن عالما باوضاع الالفاظ واما العارف بها فلا يحتاج
اليها كما لا يخفى فنقول هذا القول الجواب المذكور انما هو جواب بالنسبة الى العالم بالوضع المشترك
واما بالنسبة الى الجاهل فلا كما لا يخفى مع انك قد عرفت ان الافتقار الى العلامة انما هو بالنسبة
اليه لا الى ان تبادل المعنى وان كان بالنسبة الى العالم بالوضع لكن اطلاع الجاهل على ذلك كاف
في اثبات المراد لانا نقول ان التبادر على النهج المذكور في اللفظ المشترك انما هو في ذهن
العالم بالوضع ولا يظهر منه اثر في الخارج حتى ينفع حال الجاهل ثم وان كان الظاهر من هذا
الكلام ضعف اصل الايراد وعدم وروده في المقام لوضوح ان الترديد في معاني المشترك منشأه الاجمال
وعدم استيناس ذهن الى الذهن على تقدير التسليم انما هو بالنسبة الى العالم بالوضع كما
ومع الجاهل فلا نفع فنقول ان عدم التبادر مثلا مع العلم بالوضع غير مضر بمنافية لعدم المجاز
في مجازيته والجواب المذكور وان كان صالحا لدفع هذا الايراد لكن لما كان الايراد على التقرير
المذكور ظاهر الفساد يمكن ان يقرر بتقرير محكم بحيث يضعف بالمرة فالحق ان يقرر الاعتراض
بنحو آخر وهو ان يقال مقتضى جعل التبادر امارة الحقيقة وعدمه امارة المجاز هو ان لا يكون
باصطلاح قوم بعد التتبع في محاوراتهم والتصفح في مخاطباتهم كما ظهر عليه انهم يفهمون المعنى
المعلوم من اللفظ المخصوص عند التجرد عن القرينة ويستبق الى فهمهم ذلك المعنى فلذلك
يحكم بانه معنى حقيقي عندهم وكما يظهر عليه عدم الفهم والاستيحاش بان توقف في فهمه
الفهم وحمل اللفظ عليه عندهم وكما يظهر عليه عدم الفهم والاستيحاش بان توقف في فهم
الفهم وحمل اللفظ عليه عندهم على القرينة يحكم انه معنى مجازي فعلى هذا يلزم الحكم بمجازية
المشترك عند استعماله في معناه الموضوع له لان الحمل عليه لا يمكن الا مع القرينة فيستحيل
ان فهم المعنى عندهم موقوف عليها فيكون ذلك المعنى غير متبادر عندهم فيظهر هذا بالنسبة
الى العلامة المجازية واما بالنسبة الى امارة الحقيقة فنقول ان معنى المشترك وان كان متبادرا
عند العالمين بالوضع لكنه لا ينفع حال الجاهل لان توصله الى فهم ارباب الاصطلاح

انما هو بحمل اللفظ على المعنى وحيث لم يكن ذلك في المشترك لم يظهر عليه ذلك فلا يظهر عليه ان
المتبادر مع انه معنى حقيقي والجواب عن الثاني وان امكن بما تقدم من عدم اشتراط
الانعكاس في العلامة لكن الاولى بالتمسك بالتسمية لان امارات المجاز غير منحصرة في الآثار حتى
ان امارته تبادر الغير فح يكون الحكم بالمجازية متوقفا على ذلك وهو مفقود فيما
فيما عرفت فلا يمكن الحكم بالمجازية ان قيل هذا انما اذا اعتبر استعمال المشترك في معناه
الحقيقي لكن يشبه جعل النقض فيما اذا استعمل في المعنى المجازي مع القرينة فلم يظهر الجاهل
انه من المعاني التي يتبادر غيرها من اللفظ حتى يحكم انه معنى مجازي عند تجرده عن
القرينة لا يحمله على شيء فلا يظهر له تبادر غيره فيحكم انه معنى حقيقي لفقدان امارات المجاز
مع انه معنى مجازي في نفس الامر قلنا هذا النقض مدفوع بما تقدم من عدم اشتراط الانعكاس
توضيحه ان اللفظ المشترك انما يلزم ان يكون حقيقة اذا ظهر تبادر المعنى منه والعلم لازم
فيما نحن فيه كذلك غاية ما هنا انه معنى مجازي مع ان غيره غير متبادر منه وهذا
انما يضر اذا شرطنا الانعكاس في العلامة وقد عرفت عدمه والحاصل ان تبادر الغير
امارة المجاز بمعنى انه كلما تحقق ذلك يلزم ان يكون معنى مجازيا لا انه ما لم يتحقق فيه ذلك
يلزم ان لا يكون معنى مجازيا فان اللازم ما ذكر ان الوجود مستلزم للوجود لكن العدم غير
مستلزم للعدم والنقض انما يتوجه اذا قارن الوجود العدم او تحقق تبادر الغير ولم يكن
مجازا في نفس الامر في المقام كذلك بل المتحقق فيه مقارنة العدم للوجود وهو غير مضر
لما عرفت وغاية ما في الباب انه لا يمكن الجاهل تشخيص المعاني الحقيقية والمجازية في
الالفاظ المشتركة بالرجوع الى تبادر المعنى وتبادر غيره وهو مما لا ينكر كما لا يستنكر
ما عرفت من لزوم الاطراد في العلامة دون الانعكاس ومثله يجاب في اللفظ المشتهر
في المعنى المجازي بحيث لا يفهم مجردا عن القرينة بعد السماع مترددا في حمله على المعنى
المجازي والحقيقي كما لا يمكن فيه تشخيص المعاني الحقيقية والمجازية للجاهل بالتبادر
وتبادر غيره وقد عرفت انه غير ضار لانه ربما يتفق ان اللفظ المشترك يشتهر في بعض معانيه

بكثرة

بكثرة الاستعمال فاذا استعمل في غير المعنى المشتهر من معانيه يكون حقيقة مع انه يلزم ان
يكون مجازا فيه لانه غير ذلك المعنى متبادر منه فيلزم عدم الاطراد في العلامة ويمكن الجواب عنه
بان اشتهار المشترك لو بلغ الى حد الهجر بحيث لا يستعمل في غير المعنى المشتهر يكون ذلك اللفظ
المشتهر متبادرا ولا نسلم تبادره على صفة الاشتراك بالنسبة الى المعنى المشتهر وغيره بل المعنى
الراجح من باب المنقولات التعيينية فيكون منقولا من الاشتراك الى الانفراد والاشتراك
بحسب اصل الوضع غير ناسخ وما ذكر من الجواب عما افترض من اشتهار المشترك في المعنى المجازي فقد
يحصل بالقرينة فلا يبعد الحقيقية تبادر المعنى لا عدم تبادر الغير وعلامة المجاز التبادر الى الغير
لا عدم التبادر ومن الايرادات الثاني هو انه يجعل التبادر دليلا على الحقيقة فاسد لانه يتناهى
على مذهب فاسد وهو القول بان دلالة الالفاظ ذاتية اذ الصحيح فلان مقتضى ذلك انه
اذا كان المعنى الحقيقي للفظ غير معلوم وتحقق فهم المعنى عند تجرده عن القرينة يعلم منه ان
انه معنى حقيقي وعلى القول بان دلالة الالفاظ وضعية فلا يتحقق الا بعد ان يكون من الامور
التوقيفية والتوصل الى الامور التوقيفية من غير اعلام غير ممكن فكيف يمكن حمل اللفظ
على معنى دون غيره مع عدم العلم بالتعيين وهذا يتحقق ان العلم بالوضع في التبادر شرط فاذا
محصل ما ذكرنا المشروط ينتفي بانتفاء شرطه وعلى هذا نقول ان جعل التبادر دليلا مبني على القول
بوضعية الدلالة دليلا على الحقيقة يستلزم الدور لان المراد من المعنى الحقيقي هو الموضوع
له فهم الموضوع له من اللفظ موقوف على العلم بوضعه له كما عرفت ومقتضى جعل التبادر دليلا
على الحقيقة ان العلم بوضعه له موقوف على فهم الموضوع له منه فيكون فهم المعنى متوقفا
على فهم المعنى وهذا الكبرى او فيه ما يتوقف على الفاسد فظاهر والجواب عنه من وجهين
الاول ان ذلك ليس مبنيا على القول المذكور بل هو مبني على الغالطين الجهات
والحيثيات وان اردت تحقيقة الحال فاعلم انك قد عرفت سابقا ان هذه العلامة
انما هي بالنسبة الى الجاهل بالوضع لو صح عدم العلم للعالم بل الشيء منها حتى نقول
مقتضى قولنا التبادر دليل على الحقيقة ان الجاهل باصطلاح كان اذا سمع

اما بانه يحصل فهمه عليه ثم ينظر الى موارد استعماله ثم يمكن ان يظهر له بالترديد بالقراين
والاشارة لمن اللفظ المعلوم عنده استعماله يدل على ان ثبت منه المعنى المعلوم ويسبق
الى اذهانهم ذلك ويحملونه عليه عند الاطلاق وبذلك يحكم ان اللفظ المذكور وضع
لذلك المعنى المذكور منهم فلو كان فهمهم متوقفا على علمهم بالموضوع له كان الدور
لكن الامر ليس كذلك لان فهمهم المعنى منه انما يتوقف على علمهم بالوضع فيما نحن فيه
من ذلك لان علم الجاهل بالوضع متوقف على فهم اهل الاصطلاح ذلك المعنى منه وفهمهم
اياه متوقف على علمهم بالوضع فينتج ان علم الجاهل بالوضع متوقف على علم اهل الاصطلاح
به وهو مسلم وليس بدور لاختلاف الجهة والثاني ما افاده بعض الاماجد حاصله
ان وضع اللفظ اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار وعلى الاول
[illegible] اما ان يكون فهم المعنى من اللفظ بعد اشتهاره فيه او قبله ويتوقف الفهم على العلم
بالوضع انما هو في القسم الثالث فقط دون الاولين بل سببه لزوم فهمهما فيه قبل الغلبة والاشتهار
فدعوى توقف فهم المعنى على العلم بالوضع في الاول والاخير مطلقا ممنوع ثم نقول
ان التمسك بالتبادر لاثبات المعنى الحقيقي فيما اذا كان الفهم حاصلا مع عدم العلم
بالوضع فالدور مدفوع ويمكن الجواب عنه بان الغلبة والكثرة في المنقولات التعيينية
بمنزلة الواضع وتعيين اللفظ بازاء ذلك المعنى وضع له ثم نقول ان التابع اما ان
يكون عالما بذلك التعيين او لا وعلى الاول نقول ان انصراف ذهنه الى ذلك المعنى منه
بلا قرينة ان كان مسببا للكثرة لاجل العلم بالتعيين وهو العلم بالوضع وعلى الثاني فيمتنع
الانصراف المذكور بل الانصراف ذهنه الى المعنى المنقول منه فيكون فهم ذلك المعنى
منه متوقفا على العلم بالوضع وهو المحكم واما الالفاظ الموضوعة بالتعيين فنقول
ان التابع اما ان يكون عالما بالوضع ام لا وعلى الاول نقول ان فهم المعنى انما هو
باعتبار العلم بذلك الوضع وهذا واضح وعلى الثاني [illegible] للكثرة في محل الفهم حصوله عند
عدم العلم بها وعلى الثاني نقول انه ان لم يعلم بتعيينه له لكنه نظرا الى علمه

بالكثرة يكون عالما بتعيينه له فيكون اللفظ عنده من قبيل المنقولات التعيينية
فلم يتحقق الفهم عند عدم العلم بالوضع ان قيل ان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى
ذهنه من اللفظ المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار
لا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع قلنا ان اريد ان التفاهم للاشتهار
لا يقتضي العلم بالاشتهار اصلا انه لا يقتضي العلم به تفصيلا فهو مسلم لكنه غير مجد وان اراد
العلم به اجمالا فهو ممنوع بل نقول ان فهمه منه انما هو لاجل تكرار الكثرة والشهرة في خزانة
الخيال ولعله لا يحصل عند من لم يكن مطلعا بذلك الاشتهار بل التبادر عنده خفي
المنقول منه كما لا يخفى ثم يمكن منع التوقف المذكور بان يقال ان فهم المعنى لو كان متوقفا
على العلم بالوضع لزم ان لا يحصل عند بعض [illegible] المتقدم [illegible] الجهلاء [illegible]
ربما [illegible] الثالث [illegible] العوام فيفهمون المعاني من الالفاظ المستعملة فيما بينهم مع عدم
علمهم بالوضع ومعناه ويمكن الجواب عنه بان المراد بعدم علمهم بالوضع اما ان يكون
عدم علمهم بعنوان انه وضع له اللفظ بخصوصه [illegible] الموضوع ان كثيرا ما لم يقرع سمعهم لفظه نسخ
اصلا او ان اريد به عدم علمهم به مطلقا سواء كان بذلك العنوان او بما يؤدي معناه
فهو ممنوع علم كل احد من اهل الاصطلاح ان اللفظ المعلوم يراد منه المعنى
المعلوم في ذلك الاصطلاح فهو عالم بالوضع لكنه ليس بعنوان انه وضع له ذلك [illegible]
ودعوى التوقف المذكور يعني توقف حصول الفهم بالترديد بالقراين مع العلم
بالوضع قلنا هذا مسلم لكنه ليس المراد ان فهم المعنى مطلقا موقوف على العلم بالوضع
ولا يمكن حصوله من غيره حتى ينتقض بما ذكر بل المراد ان استفادة المعاني من الالفاظ
المجردة عن القراين موقوفة على ذلك واستفادة المعنى من الالفاظ بمعونة القراين يحصل
عند بعضهم و**الامر الثالث** هو ان الحكم بكون التبادر من علامة الحقيقة غير صحيح
لتحققه في المجاز المشهور مع عدم كونه حقيقة فالجاهل باصطلاح قوم اذا تتبع محاوراتهم تم
ونظر الى استعمالهم معنى معين من لفظ معين عندهم لا يمكن له الحكم بكونه حقيقة فيه

كون ذلك السبق من السبق الذي في المجاز المشهور كالتبادر كما يوجد في المعنى الحقيقي
يوجد في المعنى المجازي والعام لا والا لاتجه الحال الى المعنى الجديد عن ذلك بان التبادر
الذي نقول انه من علامة الحقيقة انما هو اذا كان من لفظ اللفظ لا بواسطة غيره
والذي في المجاز المشهور ليس كذلك بل التبادر فيه انما هو لاجل ملاحظة الشهرة
توضيحه هو انك قد عرفت ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ من غير قرينة والامر في
المجاز المشهور ليس كذلك لانه بواسطة القرينة وهي الشهرة وفي غيره غيرها ان قلت
بالفرق بين المنقولات التعيينية والمجاز المشهور حيث يكون اللفظ في الاول حقيقة
وفي الثاني مجازا مع اشتراكهما في الكثرة والشهرة وتبادر المعنى قلنا الفرق بينهما
هو الافتقار في فهم المعنى الى الملاحظة وعدمه فان افتقر الى اعتبارها والالتفات
اليها يكون مجازا مشهورا والا فنقول فاسلا الفرق بينهما ان اللفظ في الكثرة والشهرة
لو بلغ حدا لا يحتاج معه في فهم المعنى الى الالتفات الى الشهرة يكون حقيقة وان
افتقر في الفهم الى الالتفات اليها يكون مجازا في هذا الجواب في اصله لا يراد نظرا لانك
قد عرفت ان الافتقار الى العلامات المقررة لتشخيص المعاني الحقيقية والمجازية
انما هو للجاهل باوضاع الالفاظ والجواب المذكور ظاهر في النسبة الى العالم
بها لان العالم يكون التبادر من الشهرة انما يتصور اذا كان عالما بان ذلك المعنى
من المجازية ثم اشتهر اللفظ فيه واما الجاهل بالاصطلاح فلا ريب في انه اذا تفحص
غالبا تسارعا بهم ظهر لهم استباق معنى معلوم عندهم لا يمكنه الحكم بكون اللفظ حقيقة
فيه لما تقدم من الاشكال باقيا على حاله فاتمام الجواب مع تحقيق المقام يقتضي البسط
في الكلام فاقول ان الجواب الجاهل باصطلاح قوم اذا تتبع محاوراتهم وتحصيل العلم
باوضاع الفاظهم وتفحص غالبا تهم لغرض الجهل عن حقايق كلامهم نظر الى ان معنى
معينا يتبادر من لفظ معين عندهم فلا يخلو من وجوه الاول ان يكون عالما
بان ذلك التبادر من نفس اللفظ فهو حقيقة لا بواسطة امر اخر من شهرة

او غيرها

او غيرها وهو ان كان ممكنا لكنه نادر جدا اما ندرته فظاهرة لان المفروض انه
جاهل باصطلاحهم فيحتمل ان يكون التبادر غالبا لاجل الغلبة والشهرة لا لاجل الوضع
والحقيقة ومع الاحتمال دعوى العلم باستناده الى نفس اللفظ سفسطة واما انه ممكن
فلانه اذا تتبع موارد استعمال ذلك اللفظ عند قاطبة اهل ذلك الاصطلاح حتى بين
الجاهلين والبلهاء والصبيان والسفهاء ظهر له التبادر بحيث حصل له العلم بانه ليس من الامور
الخارجية لبعد شهرتها عند الكل في المعنى المجازي والاستبعاد ان كان موجبا
للظن غالبا لكن الامور الحدسية باختلاف الاشخاص والمواضع مختلفة فلو ان
اشتهار اللفظ في المعنى المجازي عند الكل لجعله غير حقيقة قطعا فمثل هذا التبادر
فيما ثبت الحقيقة في كلا القولين الحقيقة والجواب المذكور على الايراد محمول على ذلك
فهو وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يشتمل المقيد لا يطلق على القليل بل يرتفع
من شان هذه العلامة لعقول اذا التبادر على هذا لا يصلح للتمسك به الا انه ينفع
في اثبات الحقيقة الا نادرا مع انا نرى العلماء اهتمامهم في اثبات هذه العلامة
كثيرا ويتمسكون بها في اثبات الحقيقة اكثر من ان تحصى ويقطع في كثير منها بعلم جريان
الجواب المذكور فيه فالمقام فيضم اليه ما يظهر لك حسنه كما الثاني ان يكون عالما
بان تبادر المعنى المفهوم من اللفظ المعلوم ناشئ عن حاق اللفظ لا بواسطة امر
خارج وهذا الفرض وان كان قليلا لكنه ليس في القلة كالصورة المتقدمة بل هو اكثر
منها ويمكن ان يندرج تحت الكثرة فهو اكثر منهما من حيث المنفعة واعظم فايدة
في اثبات الاشكال الحقائق لاجله ومثل هذا التبادر فيما يثبت غير بيان علامة الحقيقة
لما يجئ اليه الاشارة الثالث عكس الاول اي يكون عالما بان التبادر انما هو لاجل
الغلبة والشهرة لا لاجل الوضع والاصالة كما اذا اشتهر اللفظ في معنى كان فهمه منه لاجل
الاشتهار وتوقفا على اقامة القرينة بحيث كان محمولا على غيره عند تجرده منها وبالجملة
حصول العلم بكون التبادر للشهرة لا للوضع ليس بعد عدمها في الحال غيره هو في

غير الامكان كما اذا تتبع الجاهل باصطلاح طايفة محاوراتهم وظهر له انهم يفهمون
من لفظ مخصوص معنى مخصوصا عند تجرده عن القرينة ومعنى مخصوصا عند اقترانه بها
بحيث كان فهمه منه متوقفا عليها ثم كثر استعماله في المعنى الثاني الى ان يتبادر
منه في حال الاستعمال ولا شك في حصول العلم بكون هذا التبادر في القرينة المتكثرة
لاجل الشهرة والغلبة وهذا على قسمين قسم يكون فهم المعنى من اللفظ متوقفا
على ملاحظة الشهرة والالتفات اليها واخر ان لا يكون كذلك بل اللفظ للغلبة والكثرة
بلغ حدا لا يفتقر في فهم المعنى منه الى اعتبار الشهرة والالتفات وهذا امر واجد في جبلة
العاقل بالرجوع الى وجدانه والقسم الاول غير صالح للتمسك لاثبات الحقيقة لكونه معلوما
للغلبة والشهرة والتبادر الذي يتمسك به لاثبات الحقايق هو ما كان معلوم الوضع
بخلاف القسم الثاني فانه لا يمكن الا بتحقق الوضع الثانوي ان قلنا انه لا امتياز
بين القسمين لما كان متوقفا على امر فهو وهو الالتفات الى الشهرة وعدمه فلا يمكن
حصول الجاهل فيحصل له الخلط بين القسمين وبعد ذلك يظهر عدم جواز التمسك بالتبادر
لاثبات الحقيقة اذ الامتياز بين ما هو علامة الحقيقة وغيرها غير ممكن للجاهل
الجاهل فيما نحن فيه حال الكامل واحد من اهل الاصطلاح وان كان جاهلا بالتسمية
الغير ولا يتميزون بين القسمين بلا ملاحظة الشهرة وعدمها فكلما هو لهم يتم جوابه
بناء على ما ذكرناه الجاهل انا ظهر له تبادر المعنى في اصطلاح لا يمكن الاستناد به للحقيقة
وان كان في غير هذه الصورة لاحتمال ان يكون التبادر من القسم الذي لا يكون دليلا على الحقيقة
لكن هذا هو عين الايراد الذي كان متايرا وقد عرفت بما ذكرنا في الاول والثاني جوابا
وستقف على غير ما ذكرنا في اتضاح الثالث والرابع عكس الثاني اي يكون ذلك التبادر كونه
لاجل الوضع بل الشهرة والغلبة كما اذا تتبع محاورات اهل اصطلاح وظهر له ان اكثرهم
حتى الاطفال والبلهاء والمجانين والسفهاء يستبق الى اذهانهم بمجرد استماع لفظ
معلوم معنى معين ولا شك انه يحصل له من ذلك الظن الغالب بان ذلك اللفظ

بعض

موضوع عندهم لذلك المعنى ثم لما تتبع محاورات جملة من خواص اهل الاصطلاح ظهر له
انه عند استماع ذلك اللفظ يتبادر الى اذهانهم غير ذلك المعنى وح يبعد ملاحظة ظهر له
او لا يحصل له الظن بان سبق هذا المعنى منهم من اللفظ ليس لاجل الوضع اذ لو كان ذلك
لاجل الوضع يلزم الاشتراك المرجوح واشتهار اللفظ المشترك عند الاطفال والسفهاء
والمجانين والبلهاء في احد معنييه لا شهرة فيه مرجوح والتبادر الاشتهار اللفظ في المعنى
المجازي عند جملة من الخواص من اهل ذلك الاصطلاح وايضا لو كان مشتركا يلزم اشتهاره
عند كل طايفة في معنى مغاير للمعنى المشهور عند الاخرى فيلزم مخالفة الاصل من وجهين
بخلاف اشتهار اللفظ في المعنى المجازي عند طايفة فانه يستلزم مخالفة الاصل من وجه واحد
اولها فاستلزمها من وجهين وكما علم ان لفظا معلوما عند اهل اصطلاح مخصوص حقيقة
في معنى معين ثم لما تتبع محاورات جملة منهم ظهر له انه يستبق الى اذهانهم غير ذلك المعنى و
انه يحصل له الظن بان هذا الاستباق والتبادر ليس منشاؤه الوضع بل الغلبة والكثرة
ويبين ما ذكرنا الفرق بين القسمين يظهر للمتامل ولا يحتاج الى ما ذكره المصنف ولا لزم
هذا التبادر على الحقيقة ومعها كما الكلام في القسم الثالث والخامس لانه لا يكون عالما
بالقطع بان منشاء التبادر للوضع او الغلبة والشهرة وهذا هو الغالب الشايع الوقوع
ان كلا من الاقسام المذكورة يفتقر الى تتبع منه ومراجعة في مدة طويلة بخلاف هذا
فانه يمكن ان يتحقق في قليل الاستعمال وقليل النظر ويمكن ان يندرج هذا القسم الثاني بان يكون
المظنون ان التبادر لاجل الوضع ثم ان كان التبادر في المعنى المجازي تحقق استعماله في
المجازي واشتهاره فيه وهما حادثان مخالفان للاصل بناء على ان عدم كل حادث بالنسبة
الى وجوده متيقن فثبت ان المظنون ان التبادر فيه لاجل الوضع بقي الكلام
في ان التبادر المظنون هل يمكن الاستدلال به على الحقيقة ام لا فحقيقته موقوفة
على حجية الظن في اللغات والحق ذلك وسيجيء ان شاء الله تعالى فما ذكره المصنف من
منها بالتبادر لاثبات الحقيقة ولا يتمسك به الا انا ان قلنا ان حجية الظن

في مسايل اللغة والاصولية والفرعية موقوفة على السلف ادباب العلم وعصرنا فيه
غير مسلم لانه كان الجاهل بالاصطلاح يمكن له التتبع في محاورات اربابه لا اصطلاح
يمكن له الاستفسار منهم في اوضاع الفاظهم ومع اخبارهم اياه تحصيل له العلم بالمعاني
الحقيقية فالعمل بالظن مع التمكن من العلم لا يجوز قلت تتبع مواقع الالفاظ
اهل الاصطلاح الملزم للافهام وعلى فرض تسليمه نقول لا شبهة في ان المعتبر في اثبات
حقايق الالفاظ معانيها انما هو فهم العوام ومعلوم انهم لا يفهمون معنى الوضع والاستعمال
فضلا عن الحقيقة والمجاز فالاستعلام منهم لا ينفع وبالجملة كون الشخص من اهل
الاصطلاح لا يستلزم علمه بحقايق الفاظهم ومجازاتها وغاية ما يكون معلوما له
ان في اصطلاحهم الفاظا يستعملونها في محاوراتهم ومخاطباتهم ويفهمون منها المعاني
المعينة واما العلم باتصافها بوصف الحقيقة والمجاز فلا فاستنباط الحقيقة والمجاز
لا يمكن الجاهل الا بالتتبع في محاوراتهم بعد الاطلاع بخواص كل منهما حتى يظهر تحقق
شيء منها بعد التتبع على مقتضاه ومعلوم انه قد يحصل العلم بتحقق الخواص وقد يحصل
الظن على انا لا ندعي امتناع العلم بالاستعلام بل نوجبه فيما ينفع بل المراد جواز العمل
بالظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم مطلقا او من غير عسر وحرج لا يقال ان اربابه كل صقع
لا شبهة في ان بينهم علماء وفضلاء وهم عارفون بين الحقيقة والمجاز فلا بد من استعلام
منهم حتى يحصل العلم فالعمل بالظن غير جايز لانا نقول ان علماء ذلك الاصطلاح مثل
الجاهل في عدم ادراكهم الواضع وان تشخيصهم المعاني الحقيقية والمجازية انما هو
بخواص كل منهما ولذا قد يحصل بين علماء اصطلاح واحد اختلاف في التشخيص فبعض
يدعي حقيقة اللفظ في معنى والاخر مجازيته فيه كما هو الظاهر للمتتبع الخبير باحوال العلماء
في ذلك لرجوع الى العلامات فيظهر عند كل خلاف ما يظهر عند كل خلاف ما يظهر عند الاخر
وعلى فرض تسليم ان علمهم بالحقايق والمجازات بالاستعلام من الواضع او غيره فلا شبهة
في عدم استلزام تواترهم القطع فتحصيل الظن بما اليهم بل الغالب فكذلك قال الاول الى الجهل
بالمظنة

بالمظنة في اثبات الحال المقام وهو يكفينا لاثبات المرام فانه يندفع الاعتراض بعينه الملك المعلوم
وارتفع الاشكال عن مقالة الاعلام **والايراد الرابع** هو ان التبادر امكان دليلا
على الحقيقة لزم ان يكون الالفاظ الموضوعة للمعاني المركبة والملزومية حقيقة في
الاجزاء واللوازم العقلية والعرفية لوضوح تبادر كل في الكل ولا تكلمين منعا استماع
لفظ المتكلمين والانجبنة والقرية والجوهر عند استماع لفظ الاربعة والشاة وتوابعها ثم
وهكذا وبطلان التالي ظاهر لوضوح انها حقايق في المعاني المركبة والملزومية ومجاز في البعض
من وجهين **الاول** هو انك قد عرفت سابقا ان الاتفاق الرجوع الى هذه العلامات انما
هو الجاهل والتبادر امر نسبي بالنسبة الى العالمين بالوضع فلا يمكن للجاهل الاطلاع
عليه الا بظهور اثره في الخارج وهو حمل اللفظ على المعنى المتبادر ولا شبهة في انحصاره
عند التجرد في الحمل على الملزوم فيلزم ان الحكم بكونه حقيقة فيهما الا في الجزء واللازم لعدم تحقق
اثره في الخارج بالنسبة اليهما ليطلع الجاهل على التبادر بالنسبة اليهما وان اريد التبادر بالنسبة
الى العالمين بالوضع فهو مسلم لكن العلامة ليست علامة بالنسبة اليهم وان اريد بالنسبة
الى الجاهل على المعنى الذي عرفته فهو ممنوع لما عرفت ان قيل ان اطلاع الجاهل على التبادر
بالنسبة الى الكل والملزوم كاف لان العلم بالملزوم يستلزم العلم بالجزء واللازم فيلزم
تبادرهما بالنسبة الى الجاهل ايضا فلنا الجاهل حينئذ يكون من العالمين بالوضع لان تبادر
الكل بالنسبة الى اهل الاصطلاح حصل له العلم بالوضع وقد عرفت ان العلامة بالنسبة
الى الجاهل وايضا لا نسلم استلزام العلم بالكل العلم بالجزء مطلقا بل الاقتضاء لهما ان العلم
التفصيلي بالكل لا يستلزم العلم بالجزء ويمكن ان يكون اطلاع الجاهل على الكل
متبادرا بالترديد بالقراين والاشارة بالالقاب ونحو ذلك ولا يخفى ان هذا الجواب متين بالنسبة
الى اللازم والملزوم فلان تعقل الملزوم يستلزم تعقل اللازم بالنسبة الى اللازم الاخص
فيصح ايضا **والثاني** هو ان التبادر الذي نقول انه من علامة الحقيقة هو فهم المعنى من
اللفظ الموضوع من غير واسطة والانحصار فيما نحن فيه في الكل والملزوم ظاهر لان تبادر

ما اللازم انما يفهم في ضمن الكل والملك دعم بواسطتهما الا لا فيفه

الفصل الرابع

في المراد بعد سر ان الاول جعل علاقة الحقيقة والثاني علاقة المجاز نعم المراد بالاطراد
صحة استعمال اللفظ في كل محل وجد فيه المعنى الذي لاجله ثبت استعماله في محل
كالعالم مثلا فانه استعمال في زيد مثلا لتحقق صفة العلم فيه فلا يصح استعماله في كل ما
يشاركه في ذلك المعنى علامة استعماله في زيد على سبيل الحقيقة وان الموضوع له للفظ
هو ما قام به العلم وهكذا الكلام في العابد والزاهد والناصر والصادق وامثالها
بعلم الاطراد فيها انه لا يكون كذلك بان لا يصح استعمال اللفظ في كل ما تحقق فيه المعنى الذي
لاجله صح استعماله في بعض الموارد كلفظ النخلة مثلا فانه استعمل في الانسان لتحقق الطول
فيه ولم يصح استعماله في المنارة والجدار مثلا مع تحققه فيهما علم انه لم يوضع لما قام به
الطول وان استعماله في الانسان مجاز والطول مصحح المجازية وتحقيق المقام يقتضي البسط
في الكلام فنقول يعرف المالك العلامة انها لا ترد الاطراد علامة الحقيقة فلعله جعل ما نزكا
ان العلم بالوضع يستلزم العلم بصحة استعمال اللفظ في كل ما تحقق فيه الوضع الموضوع له
بناء على ان العلم بوضع اللفظ لمعنى يستلزم العلم باذن الواضع في استعماله فيه وبغير
العكس ليفيد بان يكون العلم بصحة الاستعمال في كل ما تحقق فيه المعنى الذي لاجله ثبت
الاستعمال في بعض الموارد مستلزما للعلم بوضعه له لان صحة الاستعمال موقوفة على تحقق
الاذن من الواضع والمفروض ان العلم بصحة الاستعمال متحقق فيلزمها العلم باذن الواضع
وكان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فكذلك العكس ليفهم والعلم بالاذن اما في ضمن
العلاقة او في ضمن الوضع والاول باطل لان العلاقة ليست من فعل الواضع
حتى يحصل من العلم بها العلم بالاذن في كل ما تحققت فيه لما عرفت من انها المناسبة بين
المعنيين فربما تحققت المناسبة ولم يصح الاستعمال لعدم الاذن فيه بخلاف الوضع في
المفروض ان صحة الاستعمال ثابتة فيكون منشاؤها الوضع فقد علم ان الاستدلال بالاطراد
على الوضع انما استدلال بالمعلول على العلة وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانا نقول تلك

فيها حسن

فيها حسن ان الخاصة والعلامة انها لم يعتبر فيها الانعكاس لكن الاطراد فيها لازم
ومع ذلك فنقول ان الاطراد والمعنى المذكور لو كان دليلا على الحقيقة لزم ان لا يتحقق في
المجاز والثاني باطل لما تقدم من شمول الملازمة ظاهر مع ما ذكرناه من لزوم الاطراد في
العلامة واما بطلان الثاني فلان المجاز تشبيه كالاسد فانه استعمل في بعض افراد
المشابهة فيصح استعماله في كل شجاع لذلك مع ان اللفظ مجاز لا يقال يمنع الاطراد في المجاز
انما هو على القول باشتراط النقل لاحاد فيها فلا لان تحقق ذلك لزم الاقتصار على المجازات
المنقولة وعدم جواز التعدي لغيرها ولو مع تحقق العلائق المعتمدة وهو ابين ذلك في
الاطراد انما على القول بعدم اشتراط ذلك على ما هو التحقيق وقد سبق القول مشروحا
فلتسليم لبطلان هذا القول ثم ان صحة الاستعمال من العلاقة المشابهة حيث نراها باستناع
استعمال النخلة الطويل غير الانسان مع تحقق المشابهة والاطراد فانا نلتزم ان المجاز
في كل ما تحقق فيه المشابهة وقد عرفت تحلله لانا نقول هذا انما لا يجوز لانك قد عرفت
المراد بالاطراد هو ان يكون اللفظ الذي قد استعمل في محل لمعنى صح استعمال ذلك اللفظ
في كل محل وجد فيه ذلك المعنى ولا ريب في تحققه بالنسبة الى الاسد فانه استعمل في محل الشجاع
وصح استعماله في كل ما تحقق فيه الشجاعة وعدم الاطراد في لفظ النخلة لا يستلزم عدمه
فيما نحن فيه من المراد والتمسك بالنخلة انما يتوجه لو ادعينا الاطراد فيها او في كل المجازات
ونحن لم نقل بذلك بل يكفينا اثبات الملازمة بتحقق الاطراد في فرد من افراد المجازات لما
عرفت من لزوم الاطراد في العلامة وقد تحقق بالنسبة الى لفظ الاسد في المعنى المجازي
سواء قلنا باشتراط النقل في آحاد المجازات ام لا انا على الثاني فظاهر واما على الاول فلانا
نقول ان القائل بذلك ليس المراد من هذا القول الا الاقتصار في خصوص ما ورد فيه الاستعمال
في المعنى المجازي على خصوص ذلك المعنى الشخصي المعين كيف مع انه يستلزم انسداد
باب المجاز بالمرة بل الكلام ان المراد عندنا انما تحقق استعمال اللفظ في نوع من انواع المجاز
جاز التجوز في افراد ذلك اللفظ بالنسبة الى افراد ذلك المعنى لا الى غيره كلفظ الاسد مثلا

مثلا فانه قد ثبت استعمال الاسد في الشجاع فيصح استعماله في كل ما تحققت فيه الشجاعة
والقايل بعدم اشتراطه والقايل بعدم اشتراط النقل لا يقتصر على ذلك بل يقول قد ثبت
استعمال الاسد في معنى مشابه لما وضع له فيظهر منه جواز استعمال اي لفظ كان في
اي معنى مشابه لما وضع له ذلك اللفظ كالاسد في غير الاسد والشجاع والقايل بالاشتراط
لا يمكنه تحقق الاشتراط في لفظ الاسد بناء على المتعين مع انه يتحقق هنا الجهل
ان الجاهل باصطلاح قوم انما يحصل له الجزم باستعمال المعاني الحقيقية والمجازية
نظرا لان المراد لفظ في معنى لا يمكن له الحكم بمجرد سماعه بالحقيقة لعدم كون الناس العام على الغالب
المعين ان قلت سلمنا ان المراد في لفظ المجاز انما يتم لكثرتها وهو الاغلب تحققه في المعاني
الحقيقية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فعلى هذا القول اذا ظهر له المراد على الجاهل
حكم على الحقيقة بناء على الغلبة قلنا بعد تسليم عدم منافاة ذلك الخاصة بناء على اعتبار
ان المراد فيها وان المقصود تحصيل المعاني الحقيقية والمجازية لتحتم بعد هنا تسليم
ندرة المراد في المعاني المجازية بحيث يحكم باندارها كالمعدوم واما ثانيا فلانا لا نقول
بعد تسليم كون المراد على الوضع والحقيقة فيكون العلم بالوضع متوقفا على العلم بالاول
والعلم به يحصل فالمتوقف على المحال ايضا محال فلا بد لجعل علامة توضيح ذلك هنا انك
قد عرفت مرارا ان المفتقر الى الرجوع في هذه انما هو الجاهل بالوضع فنقول ان ان
يكتفي في المراد بمجرد استعمال اللفظ المستعمل في محل المعنى في بعض ما عدى ذلك
المعنى الحالي الذي وجد فيه ذلك المعنى او في جميعه كما سبيل الى الاول كما لا يخفى وتعين
الثاني فح نقول ان الجاهل بالاصطلاح بعد ان ظهر عليه استعمال لفظ معين في محل
لمعنى انما يمكنه العلم باطراده اذا حصل له العلم بجميع ما عدى ذلك المحل الذي وجد فيه ذلك
المعنى وعدم امكانه غير خفي اذ كل ما ظهر عليه من ذلك يحتمل في نظره ان يوجد في
ذلك صفة الجميع ايضا فالعلم بصحة الاستعمال في ذلك فلا يحصل له العلم بالاطراد
وهو شرط العلم بالوضع فينتفي بانتفائه ويمكن الجواب عنه بعد تسليم ان الاطراد

صحة

صحة استعماله في جميع ما عدى ذلك المحل الذي تحقق فيه الاستعمال بان الايراد انما يتم
اذا اريد الاستعمال في الجميع بالفعل وليس الامر كذلك بل المراد العلم بصحة الاستعمال
في الجميع بالقوة ولفظ الصحة قرينة على ذلك وهو غير متوقف على استقصاء جميع
ذلك لوضوح امكانه فيما اذا اطلع على كثير من موارد استعماله ثم ان الظن بالاطراد
لعله كان في المقام على ما سبق اليه في التبادر والكلام والذي لنا ثالثا فلان ما تقدم في
وجه كون الاطراد دليل الحقيقة غير تام لان العلم بصحة استعمال اللفظ في جميع الموارد
انما يستلزم الوضع اذا انحصر الطريق في الوضع وهو انما يكون اذا وجب تخلف
الاستعمال عن العلاقة ثم والحاصل لا يخ من اقسام ثلاثة اما واجبا او ممتنعا او
جايز وما تقدم من استلزام صحة الاستعمال في جميع الموارد العلم بالوضع انما يتم
على الاول واما العلم على الاخيرين فلا كما لا يخفى فتحقيق الحق في المطلب موقوف
على نقل الكلام في ذلك فنقول لو تخلف الاستعمال عن العلاقة انما يكون اما
لمنع الواضع من الاستعمال في بعض الموارد مع تحقق العلاقة فيها او يكون اثر
في الاستعمال مع العلاقة مختصا ببعض ما وجدت فيه دون بعض آخر وعلى التقديرين
لم يصح الاستعمال في الجميع اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان صحة الاستعمال ح وظ
بان الواضع فيه والمفروض انتفاؤه ح فيكون العلم بصحة الاستعمال في الجميع مستلزما
للعلم بالوضع لكن الامر ليس كذلك لان القائلين بعدم اشتراط النقل الاحاد يدعون
ثبوت الاذن مع العلاقة مطلقا فذلك اما بالنسبة الى جميع انواع العلاقة
او بعضها وعلى الاول يكون التخلف ممتنعا وعلى الثاني جايزا لا على انها كان لا
في الاستدلال على صحة الاستعمال في جميع الموارد على الوضع فجعل الاطراد دليلا على
الحقيقة فاسد لكن دعوى الاستقلال ايضا فاسدة والا لوجب جعل عدم الاطراد الاطراد
دليلا على المجاز قيل انه عدم الاطراد وعليه غير منعكس فتعين الثالث هذا بناء
على القول بعدم اشتراط النقل في الاحاد واما بناء على قيمكن الجواب ايضا بناء

على ما ذكرنا مدلان قيل سلمنا ذلك لكن حصلنا ان الاطراد جايز في المجازات بناء
على ما ذكرت من عدم جوازنا انه يجب تخلف الاستعمال عن العلاقة واستناعه
وواجب في الحقايق بناء على ان الواضع يمتنع منعه تخلف صحة الاستعمال فالحكم
بكون الاطراد دليلا على الحقيقة انما يكون فاسدا اذا كان المراد به مطلق الاطراد
واما اذا كان المراد به الاطراد الواجب فلا قلنا هذا فاسد من وجهين الاول ان
الجاهل بالاصطلاح بعد التصفح في محاورات ارباب اللغة يظهر عليه مطلق الاطراد
انه من القسم الواجب فلا لا يخفى تجويزه فالثاني يكون من القسم الاخير فلا يمكنه
الحكم به على الحقيقة واما ثانيا فان العلم بكون الاطراد من الاطراد الواجب يتوقف على العلم
بالوضع والمفروض ان العلم بالوضع يتوقف عليه فيلزم الدور هذا كله بالنسبة
الى الاطراد وعدمه كالتزمل الحقيقة واما لانه عدم الاطراد على المجازية فلان
ذلك المعنى المتغير المطرد لو لم يكن مجازيا لكان موضوعا له وانما لو يكن فالمقسم مثله
والملازمة عليه انا نقول ان قال فلا عرفت من استلزام الوضع اذن الواضع في
الاستعمال فيمتنع تخلف صحة الاستعمال عنه فيلزم صحة الاستعمال في كل ما تحقق فيه
ذلك المعنى وكان لم يصح ذلك علم انه لم يكن موضوعا له بل يكون علاقة مصححة للتجوز
في ذلك المورد وقد عرفت جواز تخلف الاستعمال عن العلاقة بناء على انه بنفسها
غير كافية في صحة الاستعمال بل يحتاج اذن الواضع فيه فيجوز ان يكون اذنا بالاذن في مورد
دون آخر وغير نظرا ثانيا اولا فلان المراد من المعنى الذي يكون عدم الاطراد دليلا
على كونه اما ان يكون المعنى الذي قد استعمل اللفظ فيه او المعنى القائم به والاول
فاسد قطعا لوضوح ان الكلام فيما استعمل فيه اللفظ لا فيما قام بالمستعمل فيه والثاني
نقول غاية ما يلزم من عدم الاطراد بنا على ما ذكرت ان ذلك اللفظ لم يكن موضوعا
لكل ما قام به ذلك المعنى وهو لا يلزم انتفاء مطلق الوضع حتى يكون اللفظ في ذلك
المورد مجازا لان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم فلم لا يجوز ان يكون موضوعا

لبعض

لبعض افراده بعنوانه الحاصل لكن نقول ان صحة الاستعمال فيه على لقيام معنى به في كل ما قام به
ذلك يكون دليلا على كونه موضوعا للمطلق ما قام به ذلك المعنى على فرض تسليمه وعدم
ذلك لما قام به المعنى دليلا على عدم كونه موضوعا للكل ما قام به ولا على عدم كونه موضوعا
للخصوص فلعله ما لم يصح فيه الاستعمال مما قام به ذلك المعنى لكن لا يعلم منه عدم وضعه
للخصوص ما استعمل فيه لجواز ان يكون موضوعا للخصوص ذلك المورد فغاية ما يعلم
من عدم جواز استعماله في غيره عدم وضعه لا عدم وضعه فيما صح استعماله فيه فلا يكون
عدم الاطراد دليلا على المجازية ويمكن الجواب عنه بان هذا انما يتوجه فيما اذا جعل
عدم الاطراد دليلا على انتفاء قسمي الوضع الشخصي والنوعي والشخصي معا واما اذا تمسك
الاطراد في الالفاظ التي يكون الوضع فيها نوعيا فلا اذ لا يحتمل ان يكون موضوعا للخصوص ذلك
المحل بل الاحتمال المتردد بين الوضع للجميع وعدمه كذلك فح ثبوت الوضع في البعض فيه غير
مستلزم لثبوته في الكل فيلزمه صحة الاستعمال في الجميع وعدم ثبوته في البعض يستلزم عدم
ثبوته في البعض الكل ما المفروض عدم الجميع الاستعمال في البعض فيعلم منه عدم الوضع المعتد
جواز التخلف عن الوضع فيلزم عدم الوضع في المحل فثبت مجازيته في ذلك المورد ولكن
لا يخفى ان الاطراد بل في هذا التطويل لان المقصود ان عدم الاطراد دليل المجازية ولا يلزم ما ذكر
الا نفي الوضع النوعي ولا يلزم منه انتفاء مطلق الوضع لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
فلا يثبت المجازية لانا نقول قد عرفت ما ذكرنا آنفا ان التمسك بعدم الاطراد في الالفاظ التي
يكون الوضع فيها نوعيا فلا يحتمل الوضع الشخصي وحيث قد انتفى احتمال الوضع النوعي
ثبت انتفاء مطلق الوضع فيثبت المجازية ان قيل الحكم بكون الوضع في اللفظ نوعيا
لا يمكن الا مع العلم به منفتح لا حاجة الى بيان التمسك بالعلامة لما تقدم من ان
ان الانتقال اليها انما هو للجاهل قلنا العلم بكون اللفظ موضوعا بالوضع النوعي لا يستلزم
العلم بكون المستعمل فيه موضوعا له وانما التمسك بالعلامة استعلام حاله فح توضيح المراد ان
العلم بالوضع غير العلم بالموضوع له فح نقول ان العلم بكون الوضع في الافعال والصفات المشتق

والجمع والمصغر والمنسوب ونحوها نوعيا متحقق مطلقا وان كان جاهلا بالاصطلاح
وانما جهل ان الموضوع لما الوضع النوعي لهذه الالفاظ بان هل هو المعنى الذي علم الاستعمال
اللفظ فيه ام غيره فيكون المستعمل فيه من المعاني المجازية فالتمسك بعدم الاطراد لتعيين
ذلك بناء على ان عدم الاطراد ينافي ثبوت الوضع النوعي بالنسبة الى ذلك المعنى على التقدير
فيثبت المجازية بعدم احتمال الوضع الشخصي ان قيل نعم هنا لا يجب الاختصاص بهذه العلامة
بما يكون الوضع فيه نوعيا لان الوضع الشخصي قد يكون الوضع فيه عاما وكذلك الموضوع له
كالانسان والفرس والبقر ونحوها فعلى هذا يكون خصوص المورد موضوعا له غير محتمل
بعدم الاطراد دليل على المجازية فيه ليغير قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن لما كان الوضع
التخصيص فيه مستلزما لان يكون الوضع والموضوع فيه عاما اذ قد يكون كلاهما خاصا فيحتمل في
نظر الجاهل كون الوضع في اللفظ الموضوع بالشخص من ذلك فلا يدل عدم الاطراد على المجاز
فتامل لانا نقول ان تخصيص ما يتمسك فيه بعدم الاطراد بما يكون الوضع فيه نوعيا فان قيل
لذلك بمثل ما مثل القرينة واسد البسائط لكون الوضع فيه شخصيا لانا نقول الوضع انما يكون
شخصيا بالنسبة الى لفظ القرينة والبسائط وقد عرفت الحال فيهما والمراد بيان ان يكون
المراد من التمثيل فيهما اما اللفظة اسئل والهيئة التركيبية واي منهما كان فالوضع فيه نوعي
وعلى تسليم ان يكون التمثيل في المقام بما يكون الوضع فيه شخصيا ينبغي ان يكون ذلك
لمحض التمثيل فلا يلزم التطبيق واما ثانيا فلانك قد عرفت مراد اعتبار الاطراد
في العلامة فعلى هذا نقول ان عدم الاطراد كان دليلا على المجاز فلزم ان يكون
السخي في الجواد والفاضل في العالم والقارورة في الزجاج مجازا والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية اما بالنسبة الى السخي والفاضل فلانهما قد استعملا في غيره تعالى مع
تحقق العلم والجود فيه والله سبحانه جواد وعالم في اعلى مراتب الجود والعلم مع عدم
استعمالهما فيه سبحانه واما في القارورة فلانها انما يطلق على المقر المتخذ من الزجاج
لتقر الشيء فيه والدن والكوز ونحوهما مما يستقر الشيء فيه مع عدم التسمية بشيء منهما قارورة

وانا

وانا ثانيا فلان نقطع والجواب عن ذلك اما بالنسبة الى القارورة فهو ان الايراد اما بالنظر
الى المعنى اللغوي واستعمال اهل اللغة واما بالنظر الى المعنى العرفي واستعمالهم وعلى التقديرين
لا يرد اما على الاول فلانا لا نسلم عدم اطلاق القارورة لغة على غير المقر المتخذ
من الزجاج لاستقرار الشيء وبحيث يكون ذلك منشأ الاطلاق ملحوظا بل الظاهر من المتتبع
المتعينة التي قد صارت متعينة لبعض معانيها اللغوية بسبب الغلبة والكثرة وعلى الثاني
ان الاطلاق لذلك المعنى وان كان مسلما في اللغة لكن عدم الاطراد ممنوع في العرف
وان كان مسلما لكن كون الاطلاق لذلك ثم واما بالنسبة الى السخي والفاضل فمن وجهين
الاول هو ما قيل من ان السخي قد وضع في اللغة للجواد الذي من شأنه البخل والفاضل للعالم
الذي من شأنه الجهل ولذا لا يطلقان على الله فهما مطردان في معنييهما والثاني هو ان
عدم تسميته سخيا وفاضلا للمانع الشرعي لان اسماءه تعالى توقيفية وتوضيحه ان عدم الاطراد
من الامور الممكنة فعلى هذا ان العدم لعدم وجود مقتضيه بناء على ان عدم العلة علة لعدم المعلول
او للمانع من ذلك مع وجود مقتضيه والاول ما يتوقع جبرا فانك تقول بان عدم الاطراد مطلقا
دليل على المجاز وليس الامر كذلك بل الذي نقول انه من علامة المجاز هو الذي يكون لعدم
وجود مقتضيه وعدم الاطراد في السخي والفاضل ليس من هذا القبيل بل المانع متحقق
يخص المقتضي فانه جعلناه دليلا على المجاز لم يوجد فيهما وما وجد فيهما لم نجعله من ذلك
فاندفع الايراد وقد يرد على ذلك بان قلنا ان المراد ان بيانه ان المقتضي للاطراد انما الوضع
او العلاقة والثاني فاسد هنا لما تقدم من امكان التخلف عنها لمانع وعدمه وكان جعل
عدم الاطراد دليلا على المجاز مبنيا على ذلك لا يخفى فانحصر المقتضي في الاول فعدمه
اما لعدم مقتضيه او لوجود المانع مع وجوده لا جعل الدليل على المجاز ما كان لعدم
وجود المقتضي دون ما كان للمانع يوجب ان التمسك بعدم الاطراد لاثبات المجازية
موقوف على العلم بعدم الوضع والمفروض ان العلم بعدم الوضع موقوف على العلم بعدم الاطراد د
فيلزم توقف الشيء على نفسه ويمكن التفصي عن ذلك بما قدمنا عن البعد في التبادر

انا نقول انما يلزم ان لو كان العلم في المقامين واحدا وليس الامر كذلك لان علم الجاهل ها هنا
متوقف بعلم الوضع متوقف على علمه بعدم ارادة اللفظ فيما بينهم وعدم الارادة فيما بينهم
ليس متوقفا على علم الجاهل بعلم الوضع حتى يلزم الدور بل علمهم بذلك لان الاثر توقف
على الجاهل بعدم الوضع على علم ارباب الاصطلاح به لا استخراج في ذلك لانه ليس بعد
اصلا لا نقول لا الجهة تمكن الايراد من وجه اخر وهو ان عدم الارادة على هذا لا يكون
باعتبار عدم المقتضي الذي هو الوضع كذا يكون باعتبار تحقق المانع مع وجوده فالجاهل
بالاصطلاح اذا تصفح بعض المجاز يجوز ان يكون ذلك لاجل منع المانع تحقق الوضع اذ لا دلالة
للعام على الخاص المعين ويمكن الجواب عن ايراد المذكور بانه انما يكون منشا الطرح
هذه العلامة بالكلية لو امكن منع الواضع عن استعمال اللفظ في المعنى الذي لم يوضع
وهو غير معقول فانحصر المقتضي لعدم الارادة في المعتبر والعرف في عدم الوضع بالقسمة
الى الواضع فح لا تقول الجاهل من عدم الارادة عدم الوضع وهو المطلوب تحقيق ذلك ان مقتضى ان
يتبع الوضع للفظ لمعنى يستلزم الاذن في استعماله فيه ومع ذلك جواز منعه فيه تناقض
ولتناقض لا نرى قوة ان يقول ان لا ضا بالاستعمال ولا غير بالضبط او صح الاستعمال
ولم يصح فمنع الواضع عن صحة استعمال اللفظ مع وضعه غير معقول فالمقتضي لعدم
الارادة بالنسبة اليه منحصر في عدم الوضع فتامل نعم قد يتحقق المنع من غير الواضع
وذلك يقتضي عدم صحة الاستعمال بالنسبة الى المانع لا الواضع ان قيل سلمنا ذلك
لكنه لا يكفي لدفع الايراد اذ غاية ما يترتب عليه فيما تحقق فيه عدم الارادة علم الجاهل
بعدم استنباط الطرح منع الواضع وان كان المعنى موضوعا له عنده لكنه غير كاف
في الحكم بالمجاز بل لا احتمال ان يكون المعنى موضوعا له عنده وعدم الارادة لاجل منع
الغير كان للغافل والمتقن قلنا هذا الاحتمال في كثير في المقام غير محتمل لوضوح ان منع الغير
لا يوجب طرح اهل الاصطلاح اوضاع القائلين ومقتضاها ان يكون المانع ممن يجب
متابعته كالشارع واحتمال منعه في جميع المقام غير قائم ايضا الا انما يكون منصب الشارع

بيانه كما لا يطلق الاسم عليه بقي والمقصود ان هذا الايراد الذي لم يتطرق اليه تمام الكلام
لا يوجب طرح هذه العلامة بالمرة اذ في ذلك المقام الذي لم يتطرق اليه هذا الاحتمال
قد تحقق فيه عدم الارادة وذلك اما فيما وضع له مع منع الواضع او في غير الموضوع له
ولا لمفاسد كما عرفت فتعين الثاني وهو المطلوب فتامل بل الاحتمال المذكور في
اوسط الحالات المذكورة غير متطرق اصلا كما لا يخفى توضيح حال الكشف مثال تقدم ثم
التمثيل فيما لم يتحقق فيه الارادة ولم يقم فانه لا القرينة حيث تحقق فيه الاستعمال
لوجود معنى ولم يتحقق فيه الارادة في مثل اسئل البساطين وجود ذلك المعنى فيه
فيعلم منه ان استعمال اللفظ في الاول على سبيل المجاز كما لا يخفى عليك ان الكلام لا يخلو
من اجمال اذ فيه احتمالات لم يعلم المراد فينبغي التكلم في كل منها لا يستقل المجال
ولذلك كان المقال فاقول قد اشتمل قولنا اسئل القرية على لفظين صيغة الامر ولفظ
القرية اما ان يكون المراد من اللفظ الغير المطروح لفظ القرية او اسئل او المركب منهما
اما المراد فقد تقرر ليس المراد فيه فيتعين ان يكون ان لفظ القرية قد استعملت في لا اهل لوجود معنى
وهو الحائط قد تحقق اهل البساتين مع انتفاء استعمال البساتين فيه مع انه لا يخفى
لان المراد يعلم الا الارادة على ما عرفت هو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل كما يجوز
استعمال ذلك اللفظ في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه لكن اطلاق اللفظ على المعنى في مقابل
الحال فيه معتبر في اللفظ لا احتمال المذكور فيه غير صحيح ادا القرية اما البساطين فاستغنا عنه ان قلت
الثاني فيتوجه عليه ان لا يجوز في لفظ اسئل مطلقا لانه موضوع لطلب الجواب المادة
للفظية لغيبته من فاعل معين فمنها استعمل لفظ اسئل في المقامين في ذلك اللفظ
فتعين ان يكون المراد هو الثالث فالمقصود ان اسئل القرية قد استعمل في محل
اعني ايقاع السؤال على القرية لوجود معنى وهو تعلق السؤال ما هو اهلها ولم يستعمل
في محل اخر وهو ايقاع السؤال على البساطين مع وجود فيهما اعني تعلق السؤال
بالاهل فح يكون المجاز اللفظ المركب باعتبار معروضية الهيئة والايراد عليه

ما يريد فيه اولا من التغاير بين اللفظين اذ لا شبهة في المغايرة بين مجموع المركب
من لفظة اسئل والقرية ومن لفظة اسئل والبساط واما بحسب ملاحظة الهيئة
فلا اذ الوضع في المركبات باعتبار الهيئة كما تعتمد تحقيقه فلا تعدد حتى يمكن
ان يكون تغايرهما ثابتا فتامل **الفصل الخامس** في بيان الامور التي ذهب
بعضهم في هذا المقام وجعلها علامة للمجاز وهي امور الاول جمع اللفظ على صيغة
مخالفة لصيغة جمع مسماه الحقيقي فانه علامة لكون اللفظ اذا علم معنى حقيقي وجمع بالنسبة
الى ذلك المعنى على صيغة واستعمل في معنى اخر وجمع بالنسبة الى ذلك على صيغة واستعمل في
معنى اخر مخالفة لصيغة الجمع للمعنى الحقيقي كلفظ الامر مثلا فانه حقيقة في القول
المخصوص وله تفاوت ومعلوم جمعه بحسب المعنى على الاوامر واستعمل في معنى الفعل فيجمع
بالنسبة اليه على الامور فالمقصود ان تلك المخالفة دليل على المجازية لانه لو لم يكن
مجازا فيه لا يخ اما ان يكون مشتركا فيهما او حقيقة في كل واحد منهما فالثاني
فاسد لما تقدم مثله واما بطلان الاول فيمكن ان يكون اما لانتفاء القدر المشترك
بين المعنيين او للعلم بكون الاول مخصوصا موضوعا له او لاستلزام التخالف بين صيغتين
الجمع ذلك بناء على انه لو كان مشتركا بينهما لما تحققت المخالفة المذكورة اذ يخ يكون
المعنى في المفرد واحدا وهو القدر المشترك وسواء الجمع هو سواء المفرد لعدم تعدده
فينبغي ان يطلق الاوامر بالنسبة الى الجميع واما بطلان الثاني فلترجيح الاشتراك
الى المجاز كما يأتي فتعين المجازية وهو المطلوب فالجاهل بالاصطلاح انا نقطع فيه ونظر له
معنى حقيقي للفظ وجمعه على صيغة ثم راى ذلك اللفظ مستعملا في غيره لكن لم يعلم
انه حقيقة فيه او مجاز فحصل ذلك بالجمع الى جمعه بالنسبة الى المعنى الاخير فان
كان مخالفا لجمعه بالنسبة الى المعنى الاول يحكم بالمجازية بناء على ما ذكر ولما لم
يجعل عكسه اى كون جمعه على صيغة الجمع للمعنى الحقيقي دليلا على الحقيقة لان اللفظ
بالنسبة الى المعنى المجازي قد يجمع على جمع حقيقة كالحمر اذا اطلقت ما فوق الاثنين

ح

من افراده اللسان من البليد ولا اعلم انه اطلقت على الاشجار من افراده وفيه نظر
لان بطلان التواطؤ لو كان باعتبار انتفاء القدر المشترك لا وجه لجعل المخالفة
بين صيغة الجمع علامة بل العلامة ح انتفاء القدر المشترك بين المعنيين الذين
ثبت الوضع بالنسبة الى واحد منهما سواء كانت الصيغة في الجمع متخالفة او لا لجريان
الدليل فيه لانه احتمال التواطؤ ح ينتفي بانتفاء المشترك والاشتراك كذلك يرجوحيته
فتعين المجازية وكذلك لو كان بطلانه لثبوت الوضع بالنسبة الى احد المعنيين مخصوصا
اذ العلامة ح العلم بكون احد المعنيين مخصوصا موضوعا له بناء على انه لو كان متواطيا
لما كان الوضع متعلقا بالخصوصية ولو كان كل منهما موضوعا له يلزم الاشتراك
فثبت المجاز فلا وجه للتمسك بالمخالفة بين صيغتي الجمع لقاسية الكلام وان عند
عدم الاختلاف بل لا مدخلية لها في المقام على ما عرفت ولو كان بطلان التواطؤ باعتبار
المخالفة بناء على ما مر بقول لا يح انتفاء العلامة بالمخالفة لاجل ما الدليل
في كل ما دل على عدم التواطؤ كانتفاء القدر المشترك مثلا فينبغي ان يجعل العلامة
كلها فيلم منه عدم كون اللفظ متواطيا بين المعنيين الذين ثبت الوضع بالنسبة
الى احدهما فايض لعدم اختلاف الجمع كما جاز ان يكون لاجل المجازية كذا جاز ان يكون لاجل
المسمى مع كون المعنيين من المعاني الحقيقية والعام لا يدل على الخاص المعين
ثم كان الكلام فيهما لم يتحقق اختلاف الجمع في المجاز اذ ح يحقق بوجه العلم
بالمجازية لكن لا نسلم ذلك فان لفظ العود مشترك بين الخشب والآلة وجمع الاول عيدان
والثاني اعواد وكيف صح ان الاول في الالفاظ المشتركة اختلاف صيغ الجمع عندنا
عند ارادة الاشتراك بناء على ان صيغة المفرد كانت مشتركة بين المعنيين الذين
وان اشتركت صيغ الجمع ايضا يلزم زيادة الاشتراك وهو مرجوح والمستلزم للمرجوح
بالنسبة الى الغير لا اتفاق الكلام فيما يكون الوضع فيه مشكوكا فيما ثبت فيه الوضع
خارج لا نقول هذا فاسد لان العلامة انما كانت بالنسبة الى الجاهل فاذا قطع

محاورات قوم وظهر ان المخالفة بين صيغتي الجمع في لفظ لا يمكن الحكم بالمجازية
لاحتمال ان تكون كالمخالفة التي في صيغ الجمع المشترك ويمكن الجواب عن ذلك
بما مر في تقرير المطلب حاصله ان تحقق المخالفة وان كانت مسلمة في بعض الالفاظ
المشتركة لكن الماية فع الاحتمال الاشتراك فيما نحن فيه بالمرجوحية فيتعين الحكم
في المجازية وهو المطلوب لكن يرد عليه نظر بما تقدم في صحة السلب تقريبه وهنا ان
التمسك بالمخالفة بين صيغتي الجمع وجعله علامة المجاز لا يجدي لما ان كل لفظ
اذا علم وضعه لمعنى ما استعمل في غيره ولم يثبت الوضع فيه حكم بالمجازية بناء على
ما ذكر سواء كان مفردا او لا فالمخالفة صيغة جمعه على جمع الحقيقة ام لا واما ثانيا
فلانه هو الذي ذكره هنا ومعه نفيه المجاز بما الاشتراك فلا وجه لذكره في
هذا المقام واما ثالثا فلان خاصة الشيء وصفه القايم به كالتبادر وعدم صحة
السلب والاطراد ومرجع ما ذكر في هذا المقام التمسك بمرجوحية الاشتراك
كما يجعل من خواص المجاز نتاسا لان قلت يمكن الجواب عن الجميع ذلك بمثل
ما اجبت هناك وهو ان الايرادات المذكورة انما تتوجه اذا كان الموضع الذي
يتمسك فيه بالمخالفة هو الذي يتمسك فيه بالمرجوحية واما الفايدة المترتبة
على احدهما هي المترتبة على الاخر وليس الامر كذلك بل التمسك بالمخالفة بين صيغتي
الجمعين لدفع احتمال التواطي وبالمرجوحية الاشتراك لنفي وضع آخر توضيحه ان
صيغة الجمع لو كانت بحسب الصورة مشتركة بين المعنيين كالمفرد يحتمل ان يكون
المعنى الحقيقي للمفرد مشتركا بين المعنيين فيكون متواطيا ويكون اللفظ
في المعنيين حقيقة فجعلت المخالفة علامة لعدم الوضع بالاشتراك المعنوي
لكن لما لم يستلزم ذلك عدم الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذلك اللفظ موضوعا
لذلك المعنى الآخر بوضع آخر فلا يلزم المجازية وكان ذلك محتملا توصل
لدفعه بمرجوحية الاشتراك فعلى هذا لا يلزم شيء في المحذورات كما لا يخفى تأملنا

ولكان

لكان الامر كذلك لكان العلامة مخالفة القسيمة مرجوحية الاشتراك فلا ثم
لا اختصاص بالمخالفة فقط وان كان الحكم يكون المعنى الاول معنى حقيقيا اما
ان المعنى الحقيقي هو القدر المشترك لاحتمالها بعينه ومعنى تقدير الاغماض
عن ذلك نقول الحق ان ذلك انما يتم لو لم يوجد المخالفة بين صيغ الجمع في المعاني
المتواطية واما اذا تحققت يلزم بيان الملازمة هنا على تقدير تحقق المخالف
في المتواطي فيلزم ان يكون المخالفة مشتركة بين المعاني المخالفة وغيرها فكيف تجعل
دليلا وعلامة لمعنى احدهما مع ما عرفت مرارا من انه يلزم الاطراد في العلامة واما
الثاني فلان كثيرا من المعاني المتواطية تتحقق الاختلاف بين صيغتي الجمع فيها
كالكريم فانه يجمع على كرماء وكرام وسنة فانها تجمع على سنين وسنوات وثبة
بمعنى الجماعة فانها تجمع على ثبين وثبات وفلس فانه يجمع على افلس وفلوس هكذا
نا نظر كثير جدا لا يقال عندنا ليس المراد مطلق المخالفة بين صيغتي الجمع بل بحيث
يكون احدى الصيغتين مختلفة ببعض مدلول اللفظ والاخرى بالبعض وبالجملة لم يكن
استعمال احديهما مقام الاخرى كالامر في الاوامر والامور فان الاولى يستعمل في القول المخصوص
والثاني في الافعال ولا يستعمل شيء منهما مقام صاحبه بخلاف ما ذكر من صيغ
الجمع فان المخالفة وان تحققت فيها ايضا لكن يستعمل كل من الصيغتين مقام
صاحبه كما لا يخفى ويعضد ذلك ان تلك المخالفة على انتفاء التواطي فيه حاصله انه لو كان
للفظ مشتركا لا يجب اختصاص بعض صيغة الجمع ببعض مدلولها والاخرى بالبعض الاخر اذا
المشترك بناء على جهة التواطي فينبغي ان يصح الاستعمال في كل واحد
فيه ذلك وان لم يصح ذلك فيلزم عدمه وهو المطلوب نعم ما ذكر صحة العلامة المذكورة
فتأمل الثاني التزام تقييد اللفظ بالنسبة الى معنى بانه لا يستعمل فيه الا مقيدا
وذلك دليل على مجازيته فيه اذ لو كان حقيقة فيه لكان الموضوع له المعنى المطلق
لا المقيد والحال انه لا يلزم التقييد في اللفظ اما الاول فلفظ واما الثاني فلان

اللفظ المقيد لما كان موضوعا له كان اللفظ دالا عليه بنفسه فكان التزام التقييد لغوا
الا ترى ان لفظ المدينة مثلا لا نعين بالوضع الثاني علما لمدينة الرسول مع تقييد لك
عليها اولى من غير تقييد في اللفظ اما لم يجعله كسا وعدم التزام تقييد اللفظ
بالنسبة الى معنى علاقته الحقيقة لو فرع ان الكنايات المجازات كذلك فلو كان نعم
الا التزام ملاحظتها لزم ان لا يتحقق في غيرها ما عرفت من لزوم اطراد في العلاقة تامل
قال الاختلام يقال تحقيق المقام يتفصل لتفصيل في الكلام وانه انبح اقلام الاعلام
في كل المقام الاستيعابية الكلام فصقع الابهام فنقول بعون الله الموفق العلام ان اللفظ
الذي ثبت وصفا التقييد فيه الا التزام لا يخ اما ان يكون له معنى قد استعمل فيه من غير
تقييد ام لا بل انحصر استعماله مع التقييد والثالث المراد في هذا المقام هو القسم الاول
فقط لا الثاني وكيف مع ارادة الثاني مستلزمة الحكم بمجازية جميع اسماء الله تعالى التي هي
الاسنادية كنه معروف مفتقر متعلم وخلف واشتقاقها بل جميع الحروف ليقوم لعدم انفكاكها
عن المتعلق بل لعل ما سبق تحقيقه وصوبنا اثنا الانه خلاف الوفاق وما نا
فلانه لو كان الامر كذلك هذه الالفاظ مجازات لا حقايق لها ولو كان الامر كذلك لكان
عدم استلزام المجاز الحقيقة ظاهرا ولما احتاج الثاني للاستلزام لاثبات ذلك
الى التمسك ما شذ نادرة على ما سيجيء اليه الاشارة وبالجملة الحكم بمجازية الالفاظ
المذكورة ما يحكم بفسادها الضرورة فالحاجة الى تجشم اقامة البرهان والادلة ونتبين
الاول ونعليقها المناسب ان يفرق بعنوان المسئلة هكذا اذا كان اللفظ معنى ليستعمل
فيه مطلقا ومعنى اخر لا يستعمل فيه الا مقيدا فالحكم ان التزام التقييد دليل على
مجازية اللفظ في المعنى المقيد وان المعنى الاول فهو معنى حقيقي وقد مثل له بانك
بقولك نار الحرب قد هذا المثال يحتمل وجوها الاول ان يكون المراد بالنار الحرب
فيكون الاضافة بيانية اعلان النار التي هي الحرب فعلى هذا يكون المشبه الحرب قد شبهت
بالنار تنبيها على شدتها بناء على ان النار كما يكون منعنقية لما استولت عليه كذلك

هذه

هذه الحرب الشديدة وقد استعملت لفظ المشبه به في المشبه فالاستعارة مصرحة
والثاني هو ان يكون ذلك على طريق التشبيه بان يكون من اضافة المشبه به الى
المشبه بحذف اداة التشبيه فالتقدير الحرب التي كالنار في سرعة الافناء والثالث
ان يكون المراد بالنار الكيد الذي للعدو في حال الحرب فيكون المراد بنار الحرب
كيدها كما في قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله كما ذكر بعضهم كيد الحرب اطفاه الله
تعالى لا يقا فرد الاطفاء ترشيح المجاز اذ الشدة في الحرب لنفسها فيكون المشبه ح شدة
الحرب لنفسها وقد اطلقت لفظ المشبه به على المشبه فان كان المراد المعنى الاول والثاني
فحمل المثال المذكور فيما نحن فيه لا يخفى ما فيه اما على الثاني فظاهر لان اللفظ فيه وعليه محمول
على المعنى الموضوع له فليس فيه المجاز الذي كلامنا فيه اصلا لانه مجاز لغوي فيه الحذف
الكلام فيه واما على الاول فلان اللفظ فيه وان كان مستعملا في غير معناه الموضوع له
لكن التزام التقييد فيه ممنوع لجواز ان يقول اقام العدو نارا اقيمت لا قرينة يلحظ
الا انه يرى في المثال المذكور مثلا على ارادة الحرب من النار انا تقتصر اللائق في المجاز
اقامة القرينة الكاشفة للمراد فان كان المراد المعنى الثالث نقول ان التزام التقييد
ح وان كان مسلما لان المعنى الاضافي والاضافة غير منفك عن المضاف اليه لكن يحتمل تناقض
بمحل اضافة ومضاف لان كل مضاف من حيث الاضافة لا ينفك عن المضاف عليه
فيرد عليك النقض بما اذا صرحت في المثال المذكور بلفظ الكيد مثلا وقلت كيد الحرب
والجواب المراد هو المعنى الثالث والنقض ممنوع لان المضاف تارة يكون من الاسماء
اللازمة للاضافة فقد عرفت الحال بعضها وغيرها اي من الاسماء التي تضاف تارة وتنفك
اخرى كالغلام مثلا فهو ان كان من حيث الاضافة غير منفك عن المضاف اليه لكنها
لم يكن معنى المضاف في حال الاضافة مباينا له في غيرها بل فرد من افراده كان خارجا
عن ما نحن فيه لما عرفت من اشتراط المغايرة فيما نحن فيه بين المعنى حال الاضافة
وبينه وغيرها لكن الانصاف عدم خلو هذا الكلام التطرق منع التزام التقييد في النظائر

على المعنى الثالث ليس المجاز ان يقارنه المستعمل بالقرينة الدالة على ان المراد ذلك المعنى
المعنى من غير ان يفهم من اللفظ وهل يرد ذلك على قيدنا اما التسليم فلانه لا يتم المراد في المجاز
اذ يكون وضعه على ان يكون معناه فالتزام التقييد بحكم الوضع فان قيل لو كان كذلك لزم
يلزم الاشتراك فلما كان فالثاني المعنى متبادرا وهذا غير متبادر وقلنا هذا تمسك بالتبادر
وعدمه وليس علامة مستانفة ومرجحة للاشتراك بالنسبة الى المجاز فليست علامة
على فرض التسليم لا اختصاص له بالتزام التقييد كما لا يخفى الثالث توقف اطلاق اللفظ
على المعنى على تعلقه بالاخر فان ذلك دليل على انها تتغير في المعنى الاول اذ لو كان ذلك
المعنى موضوعا له لما توقف استعماله فيه على شيء اما ما عرفت من ان وضع اللفظ للمعنى
يستلزم صحة استعماله فيه ولما تقرر من ان المجاز لان المفروض ثبوت الاستعمال على
النهج المذكور وحيث قد انتفت الحقيقة تعينت المجاز لانحصار اللفظ المستعمل بالاستعمال
الصحيح فيهما وقد مثل لذلك بقوله تعالى ومكروا ومكر الله وقيل في هذا المقام تلك اشارة الى
ان المشاكلة من قبيل المجاز دليل المشاكلة عبارة عن كون اللفظ مستعملا في معنى معناه
لاستعماله في معنى الحقيقي ومن ذلك قول الشاعر شعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت
اطبخوا لي جبة وقميصا واستشكل في تحقق العلاقة في باب المشاكلة لعدم علاقة بين الطبخ
والخياطة في المثال المذكور ولذا قيل كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة وفيه انه لا يخفى
ان المصاحبة في الذكر علاقة متوقف على الاستعمال والاستعمال متوقف على العلاقة
فلو جعلت المصاحبة في الذكر علاقة لزم توقف الشيء على نفسه وقيل ان العلاقة بين
الطبخ والخياطة هي المجاورة في الخيال لانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عنده
تشخص المرتسم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه اذ وقعت صورة الطبخ في خياله
بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجيز ان يعبر عن الخياطة
بالطبخ فقوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا فيه لفظ اطبخوا مجاز باعتبار المجاورة في الخيال
المعهودة في الاطناب بالجملة المجاورة في ذهن المخاطب وهو الذي ... الكلام فيثقل

الالزام

الالزام فيسبق المجاورة المعتبرة في ذهنه وتمام القرينة على عدم ارادة الطبخ انما ينتقل الى
المجاورة في ذهن المتكلم فقط فهو كان يكفي للاستعمال وقد تقدم الكلام في تحقيق المجاورة
ويمكن ان يكون الشعر المذكور من باب الاستعارة المكنية والتخييلية بان تشبه الجبة والقميص
على الشعر المذكور بطعام لكمال رغبته فيهما وميله اليهما وقال نحوا بالملائم المشبه به وهو الطبخ
افادة الكلام في تحقيق مقام اعلم ان ما ذكر في كلامه من العلائم على المجاز يتغير تمامها لا
انسياق اللفظ يكون حقيقة في معنى متوقف على وضعه وكذا انسياق اللفظ يكون مجازا
في معنى متوقف على العلاقة واذن الواضع في الاستعمال فيه كما ان صحة الاستعمال
اللفظ في المعنى الموضوع له متعلقة على ... لكون المصحح للاستعمال هو الوضع فانما يصحح
الاستعمال لكن الذي ينبغي ان لا يعتبر اشتراط الاستعمال اللفظ في معناه المجازي بتعلقه على معنى
لان المصحح للاستعمال هو العلاقة واذن الواضع في الاستعمال فان وجد صح الاستعمال والا فلا
وجعل المذكور من ذلك اشتباه لان قوله تعالى انما نحن مستهزئون ... وقولهم ... لا يحسن
صدق على الله كثير من الادعية ...
بل نقول انه من باب التشبيه لان ما يفعل الله تعالى بهم في صورة المكر فالمجاز استعارة
ان قلت لما كان المعتبر في المجاز العلاقة واذن الواضع في الاستعمال لم يمكن ان يكون اذن
الواضع في استعمال اللفظ في المعنى المجازي ... على المعنى الاخر ...
الاستعمال ... غاية الاستعمال الافادة والاستفادة ...
ان يصح ... على النهج المذكور على فرض التسليم
نقل الكلام ... الاستعمال على النهج المذكور ... المجاز ...
المثال المذكور ... العلاقة ... المثال وانما
... الحقيقة ... في المعنى المجازي
على تعلقه بالمعنى الاخر تذنيب اعلم انه ... المقام ...
انتقال ... المعنى ... القرينة ... على كون اللفظ

حقيقة في ذلك المعنى الثاني دليل على مجاز يتوقف كلفظ الاسد مثلا فان فهم الحيوان المفترس
منه غير متوقف على انتفاء القرينة بخلاف الرجل الشجاع فانه لا يفهم منه الا عند الاقتران
بها فان الجاهل بما هو باصطلاح قوم اذا تتبع محاوراتهم يجد ذلك فيحكم به على النوع المذكور
يتوصل بها الى الحقيقة والمجاز والوجه في ذلك ظاهر بالنسبة الى علامة الحقيقة فلانه اذا
علم فهم المعنى من اللفظ من غير قرينة علم ان دلالته بالنسبة اليه ذاتية ولما كانت الدلالة
الذاتية للفظ معلولة للوضع كان العلم بها مستلزما للعلم بعلتها لان العلم بالمعلول يستلزم
العلم بالعلة واما بالنسبة الى علامة المجاز فلان العلم بتوقف فهم المعنى من اللفظ على القرينة
يستلزم العلم بانتفاء الدلالة الذاتية بالنسبة اليه فيلزم العلم بانتفاء الوضع بالنسبة اليه لانه
لو تحقق لما تخلف المعلول عن العلة وهو محال فيثبت العلم بالمجازية وهو المطلوب ويمكن الايراد عليه من وجهين
الاول ان اللازم من العلم بالمعلول العلم بالعلة بعلة ما لا العلة المعينة اذ لا نسلم ان
العلة منحصرة في الواحد فلعل هنا شيئا اخر يوجب دلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار
الى القرينة انما يستلزم الوضع ان انحصر المقتضي للدلالة الذاتية من غير افتقار الى القرينة
في الوضع وهو غير مسلم لان فهم المعنى من اللفظ يحتمل ان يكون لاجل وضعه له كذلك يحتمل
ان يكون لاجل اشتهاره فيه مع كونه من المعاني المجازية فاللازم من العلم بدلالة اللفظ
على المعنى من غير قرينة العلم باستنادها الى واحد من الوضع والشهرة فلعلها حصلت من
شهرته فلا يكفي في جعل فهم المعنى من غير افتقار الى القرينة علامة للحقيقة فاسد ونحو
الحال بالنسبة الى علامة المجاز فان فهم المعنى المجازي في المجاز المشهور من غير افتقار
الى القرينة يستلزم فهم المعنى الحقيقي منه ايضا فان العلم بانتفاء فهم المعنى الا بالقرينة فلا يستلزم
العلم بواحد من عدم الوضع او اشتهاره في غير الموضوع له فلا يستلزم الا العلم
بعدم الوضع بخصوصه حتى يثبت المجازية الا بعد [illegible] والجواب عنه ان المعنى المجازي من
المجاز المشهور لما صار بسبب الشهرة [illegible] قرينة المجاز فلا يتحقق فيه
فهم المعنى من غير افتقار الى القرينة هنا بالنسبة الى علامة الحقيقة واما بالنسبة الى علامة

المجاز

المجاز فنقول سلمنا ان فهم المعنى الحقيقي في المجاز المشهور يتوقف على القرينة لكنها ليست من جنس الا
القرينة المجازية لاجل فهم المعنى المجازي [illegible] كما ان ارادة المعنى المجازي من اللفظ
متوقفة على وجود القرينة الصارفة كذلك ارادة المعنى الحقيقي منه متوقفة على انتفاء قرينة
المجاز [illegible] القرينة في غير المجاز المشهور من المجازات الا اذا كان المراد منها
هنا الحمل على المعنى الحقيقي لانتفاء القرينة المجازية واما المجاز المشهور فلما كانت الشهرة
التي هي القرينة فيه لازمة كانت ارادة المعنى الحقيقي متوقفة على انتفاء القرينة المجازية
كما عرفت توقفت ارادته على اقامة القرينة الزائلة لحكم الشهرة والاحتياج انما يستند الى جعل
علامة الانتفاء الى القرينة علامة المجازية وليس الامر كذلك بل علامة الافتقار الى القرينة
الدالة الى القرينة التي تزيل المانع فلا علامة المجازية غير موجود في الحقيقة وما وجد
فيها المجعول علامة [illegible] القرينة في المجاز كما يجوز ان تكون صارفة عن
على المعنى الحقيقي معينة للمعنى المجازي [illegible] ان يكون قرينتان صارفة معينة
ذات جهتين [illegible] ان يكون صارفة [illegible] معينة للمعنى الحقيقي
فعلى الفرق بينهما [illegible] قد عرفت سابقا ان الانتفاء الى العلامات المقررة
لتشخيص الحقائق والمجازات انما هو للجاهل بها [illegible] الجاهل باصطلاحهم اذا تتبع
محاورات ارباب [illegible] حتى يستعملون ذلك اللفظ في ذلك المعنى من غير
الى قرينة [illegible] كانت ارادة المعنى الاخر وهو المعنى الحقيقي متوقفة على القرائن
[illegible] فهم المعنى الاول متوقف على القرينة التي هي الشهرة [illegible] القرينة في الثاني
[illegible] الجواب [illegible] الانتفاض
المذكور [illegible] المعنى عند التجرد عن القرينة [illegible]
الى الحقيقة [illegible] العلامتين [illegible]
والحقيقي في اللفظ [illegible]
الاستعمال في المعنى المجازي بحيث يتبادر الذهن [illegible] عدم الاقتران بالقرينة [illegible]

متوقف ارادة المعنى الحقيقي على القرائن انها ينقلب المجاز حقيقة والحقيقة مجازا
قال العلامة في النهاية الحقيقة قد يصير مجازا وبالعكس اما ان الحقيقة اذا قل استعمالها
صارت مجازا عرفيا واما المجاز فاذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية قال الشارح الفقيه الشرك
فلان فهم المعنى منه يتوقف على القرينة مع كونه حقيقة والجواب عنه قد سبق تفصيلا
مع سائر ما يتعلق به المقام فلا حاجة للاعادة بقي هنا ان ما ذكره العلامة لا يخلو من اشكال
لكن بيانات العلامة تجعل المطلوب لا تعرف فرقا بين ما تقدم من التبادر وعدمه
بل في بادي النظر افاد ذلك وانما الاختلاف بينهما بالعبارة فجعلهما اثنين كما وقع
من بعض المحققين غير جميل وانما جعلناهما اثنين مع ذلك للتنبيه على ذلك مع بعض
الفوايد امر جاء ان قيل قد اشتهر في الالسنة واقيم عليه البرهان والادلة
على ان اللغات لا تثبت بالدليل فكيف يجوز الاستدلال بالامور المذكورة على اثبات
المجاز والحقيقة اذ قولك هذا اللفظ في هذا المعنى حقيقة لانه متبادر منه ولم يصح سلبه عنه
وفي ذلك المعنى مجاز لانه غير متبادر منه ويصح سلبه عنه وهكذا اثبات اللغة بالدليل
قلنا هذا الاستدلال ليس مما يمنع منه في المقام لانه يرجع الى الوضع بان ذلك هو ان
تبادر المعنى على ما عرفت سابقا ومفترا وكذا الكلام من عدم صحة السلب فانا نظن
شيئا منهما بعد التتبع في الاصطلاح يعلم الوضع لما تقدم من ان العلم بالمعلول يستلزم
العلم بالوضع وهذا الاستدلال مثل ما يقال ان اللفظ في هذا المعنى حقيقة لتصريح الواضع
بانه وضعه له وكذا الكلام في تبادر الغير وصحة السلب فان منشاهما عدم الوضع فيستدل
بهما عليه وهذا كما يقال ان اللفظ في هذا المعنى مجاز لتصريح الواضع بانه غير موضوع له وبالجملة
لا شبهة في ان لكل اصطلاح معان حقيقية ومجازية وان لكل منهما خواص يطلع المتتبع
عليها فيلزم من العلم بتلك الخاصة العلم بذي الخاصة ما لم يكن الخاصة خاصة وهو ولعلك تطلع على زيادة
تحقيق في ذلك فيما ياتي انشاء الله تعالى — في تحقيق الواسطة بين
المجاز والحقيقة وتعارض الاحوال وغيرهما فيه فصلان الاول في تحقيق الواسطة بينهما

وجواز

وجواز انفكاك كل منهما عن الآخر وفيه مباحث الاول ان اللفظ لا يكون حقيقة
ولا مجازا ما لم يكن مستعملا فيهما فذلك في مواضع الاول في اللفظ الموضوع قبل الاستعمال
في الموضوع له وغيره فانه لا يكون حقيقة ولا مجازا لما عرفت سابقا من اعتبار الاستعمال
في تعريفهما فان قلت الماخوذ في حد كل منهما جنسان قريب وبعيد اما اللفظ المستعمل والمستعمل
فيما نحن فيه واما البعيد فنفس اللفظ فحيث كان الحقيقة جنسها القريب لعدم استلزام العام
الخاص فكيف بالنسبة اليهما وان كان تحقق القريب مستلزما لتحقق البعيد كما ان انتفاء
البعيد مستلزم لانتفائه والوضوح استلزام الاخص الاعم ولذا كلما كان الجنس اقرب
كان اشتماله على الذاتيات اكثر واستلزام انتفاء الاعم الاخص الالفاظ المهملة فانها
غير متصفة بالمجاز والحقيقة لانتفاء الاقسام لهما بالوضع المنتفي فيهما
الالفاظ الموضوعة المستعملة في غير معانيها فانها اما لعدم اتصافها بالحقيقة فلانها
بالنسبة الى ذلك الاستعمال غير مستعملة فيما وضعت لها وهو ظاهر واما لعدم اتصافها بالمجاز
مع تحقق الوضع والاستعمال في غير الموضوع له فلما تقدم من المجاز الذي لا بد فيه هو اما
لحفظ المناسبة وهي منتفية في هذه المواضع فقد وجب فيها لفظ مع عدم الاتصاف
بالحقيقة والمجاز والسر فيه لا اتصافهما بهما لما كان وجود بين نقيضين في محل من
جهة واحدة ولم يكن امتناع المتضايفين يكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومقتضى
الضدين جواز خلو المحل عنهما كما لا يخفى — في جواز انفكاك الحقيقة عن المجاز
ويمكن التكلم في ذلك من كل من جانب المجاز والحقيقة واما الثاني فلان الحقيقة لو ثبت
في الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له ولا شبهة في عدم استلزام استعمال اللفظ
في الموضوع له استعماله في غيره اما الاول فلان المجاز على ما تقدم هو اللفظ المستعمل
في غير الموضوع له لاجل علاقة بينه وبين الموضوع له فيجوز ان يكون الموضوع له اللفظ
معنى لا يكون بينه وبين غيره من المعاني شيء من العلاقات المعتبرة سواء كان ذلك المعنى
المعنى بسيطا او مركبا لكن لم يتحقق فيه الشرطان المتقدمان المعتبران من الملاك اللفظ

على المجنون لا شبهة في ان كان ذلك التخ لا استعمل ذلك اللفظ في ذلك المعنى يكون حقيقة
ولا يكون انتفاء من المجازية هو السر في ذلك هو انه كلما كان الشئ في تحققه مفتقرا الى
امر لم يكن وجوده الا نادرا لما توقف تحصيله على تحققها ولما كان المجاز تحصله
متوقفا على اللفظ بالاستعمال والموضوع له بغيره وعلاقة بينهما والحقيقة على
الثلثة الاول فلا يلزم من تحققها تحققه على سبيل العموم وفي المقام الانفكاك الذي
كل المنافين وان تحققت الا بعيد لكن وجود المناسب غير معلوم وصح كان لا اثبات له
فما سال الا ان هذا يقتضي كثرة الحقايق من المجازات وهي ينافي ما اشتهر في الالسنة
من الحكم على المجازات بالاكثرية لانا نقول ان ما ذكرناه دليل عقلي قطعي لا يكاد يثبت
غيرنا الا ان يصرفه الى [illegible] فهمته تحقيقه فيقتضي ارجاء البيان في هذا
المقام فيقول هذه المقالة يحتمل شيئا [illegible] انها ليست الا الاطلاق بالنسبة الى
جميع الالفاظ بل فيما اذا كان المستعمل فيه اللفظ متعددا معينا اما اكثرها بحسب
الوضع بالنسبة الى الجميع فمقتضى المقالة المذكورة على هذا اكثرية المجاز من الاشتراك
بمعنى ان كون اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة حقيقة ومجازا اكثر من كونه حقيقة
في الجميع فاذا ثبت استعمال اللفظ في المعاني المتعددة وتردد بين كونه حقيقة في
الجميع او في البعض مجازا في الاخر يحمل على الثاني لان الظن يلحق الشئ بالاغلب
فيرد هذا المعنى يتمسك بتلك المقالة عند معارضة الاشتراك للمجاز والكثرة
بهذا المعنى للمجاز وان كانت مسلمة لكن ذهب بعضهم الى الاشتراك خلافه لكن اكثرية
المجاز بالنسبة الى الاشتراك لا يلزم منها اكثريته بالنسبة الى جميع الحقايق حتى
يتوهم التنافي كما لا يخفى ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي اكثر من استعماله
في معناه الحقيقي ولعل هذا المعنى هو ما يتمسك بتلك المقالة عند معارضة التحقيق
والمجاز معارضا [illegible] التفضيل [illegible] تمسكا بما اشتهر من قول ما من عام وقد خص
وهذا المعنى على قسمين احدهما استعمال كل لفظ له معنى مجازي في كل واحد من معانيه

المجازية

المجازية اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي والثاني لم يكن استعماله في كل واحد من معانيه
المجازية اكثر فالمعنى هنا كثرة استعماله في المعنى المجازي المقصود لاتصاف الكلام
بالبلاغة بناء على ان البلاغة لا يحصل الا باشتمال الكلام على اللطائف والنكات الزائدة
التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا
لاصل المقصود من غير اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز
هو الغالب في كلام البلغاء والشعراء لكن دعوى الكثرة في المجاز بهذا المعنى ايضا
ممنوعة اذ لا شبهة في ان استعمال الالفاظ بين عامة الناس اكثر من استعمالها بين
خاصتهم ولا ريب في ان اكثر الاستعمالات الدائرة بين الشعراء والخطباء وان
كانت مجازات لكنها [illegible] لا تثبت الاكثرية المجازات على الاطلاق على انه
غير مسلم على الاطلاق ايضا بالنسبة الى الخطب والاشعار فمن اين ثبت كثرة المجاز بالمعنى
المذكور ثم حصر البلاغة في المجازات والاستعارة ليس كذلك اذ اشتمال الكتاب المجيد
على الحقائق في معظمه كونه بتمامه في اعلى مراتب البلاغة [illegible] المقام [illegible]
بلغة ما ثبت بالشق الثاني من الحصر فغير محتاج الى البيان ضرورة ان القرآن بتمامه
في مرتبة البلاغة التي [illegible] الاعجاز واما بطلان الشق الاول فمن [illegible] ان استعماله
على الحقيقة ما يحصل الانكار كيف مع ان الغرض الاصلي منه البيان والاعلام لا الاجمال
والابهام ولا ريب ان المناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز وهذا ادعى
سيما الاوائل والاواخر ومعظم المسائل الاصلية التي [illegible]
والمعادة [illegible]
عظيم [illegible] ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة دون
المجاز فيها قليل جدا بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وايضا ان البلاغة
في الكلام [illegible] مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته والمراد
بالحال الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص من التاكيد والاطلاق والحذف وغيرها

وغيرهما لا شبهة في انه كما يحصل في المجازات كذا يحصل في الحقايق ثم على تقدير تسليم الكثرة
بهذا المعنى في المجازات لا يلزم منه اكثرية المجاز بحسب الوجود من الحقيقة لجواز ان يكونا
متساويين بل يكون المجاز اقل وجودا من الحقيقة ومع ذلك يكون استعمال المجاز
اكثر بان يكون بعض الالفاظ الحقيقية لا المجاز ومع ذلك كان استعمال جنس المجاز في المجازات
اكثر كما لا يخفى فعلى هذا يكون مرجع هذا المعنى ان استعمال اللفظ الذي له معنى مجازي في غير اكثر
من استعمال الحقايق   ان الاستعمالات المجازية في المجازات اكثر من الحقيقة
والفرق بينه وبين المعنى الثاني هو ان كثرة الاستعمال في المعنى المجازي انما كانت معتبرة
في المعنى الثاني بالنسبة الى كل لفظ لفظ بخلافه هنا فان المعتبر فيه اكثرية الاستعمالات المجازية
فيجوز ان يكون استعمال بعض الالفاظ في معناها المجازي اقل من استعماله في معناه الحقيقي
وبعضها اكثر بحيث اذا لوحظ مطلق الاستعمال في المعنى كان المجاز اكثر ثم ان الكلام
في تحقيق الكثرة هنا كالكلام في السابق الا ان الامر هنا اسهل منه كما لا يخفى على المتامل
وعلى فرض تسليمها فيرد بنائية المدعى لما تقدم آنفا ما سلمت هنا المجاز اشياء ثلثة
الوجود وكثرته فلو كانت تلك الوجود مستلزمة لقلة الاستعمال او كثرته مستلزمة لكثرته
او كانت تلك الاستعمال مستلزمة لقلة الوجود او كثرته لكثرته ثبت المنافاة لكن عدم
الاستلزام في جميع ذلك مما لا يحوم حوله ارتياب   هو ان المجاز اكثر من الحقيقة في
الايات القرآنية والاحاديث النبوية والائمة عليهم السلام ولعل هذا المعنى هو المنظور اليه
للمتصدين لاصل الغرض المحصل في تدوين علم الاصول وتحقيق مسائله ومبانيه فلا شبهة
في ان البحث عن الفاظ القرآن والحديث ليطلع بتبعه عليه استنباط الاحكام الشرعية فيليق
محل كلامهم على ما يتعلق بهما فعلى هذا يكون المراد من قولهم ان المجاز اكثر المعنى المذكور
لكن نمنع تحقق الكثرة بهذا المعنى ايضا وقد عرفت سنده ثم ان المتصدين للعلم من علم
الاصول وان كان سائر كلماتنا نقطع بعدم اختصاص القواعد المذكورة فيه بالكتاب
والسنة والشرع الذي كلما يقع فيه في سلسلة الالفاظ فيهما ولكن ليس مقصودهم انحصارها

فيهما البتة لاسيما فيما نحن فيه فان نفسهم نسبوا المقالة المذكورة الى ابن جني ومن نحا نحوه
الغير وعلى فرض التسليم نمنع كونه منشا لما ادعاه من صحة ان اكثر المجاز من الحقيقة في
خصوص الكتاب والسنة غير مستلزمة لاكثرية مطلق المجاز من الحقيقة كما لا يخفى على ذي
فطنة وبصيرة   ان يكون المراد اكثرية المعاني المجازية من المعاني الحقيقية
وهذا لا يخلو اما ان يكون المراد اكثرية المعنى المجازي بالنسبة الى كل معنى حقيقي بان يكون
لكل معنى حقيقي معنى مجازي كذلك بل المجموع بالنسبة الى المجموع بالنسبة الى المجموع بان يكون
مجموع المعاني المجازية اكثر من مجموع المعاني الحقيقية وان لم يكن لبعضها معنى مجازي اصلا
ولو كان واحدا وعلى التقديرين اما ان يكون المراد ما يمكن استعمال اللفظ فيه مجازا
وان لم يستعمل فيه بالفعل او ما تحقق فيه الاستعمال بالفعل فهذه اربع مقامات
ينبغي التكلم في كل منها حتى يتبين الحال ويظهر حقيقة المقال   ان يكون المراد
اكثرية المجاز بالنسبة الى كل معنى حقيقي وان لم يتحقق الاستعمال الفعلي والكثرة بهذا
المعنى متوقفة على تحقق العلاقة المصححة للتجوز في جميع المعاني وامتناع تحقق معنى
لا يكون بينه وبين غيره من المعاني واحدة منها وهو ممنوع وعلى من يدعي ذلك
الاثبات والمانع يكفيه الاحتمال وعلى فرض التسليم لا يثبت منه اكثرية المجاز من الحقيقة
لما عرفت من اعتبار تحقق الاستعمال في صدق المجاز ومعه الاستعمال في المعاني التي
هي اكثر من المعاني الحقيقية مع عدم ثبوت [illegible] ثم
المجاز من الحقيقة بهذا المعنى كما لا يخفى   كالاول مع وقوع الاستعمال بالفعل
كالاول لان صدق هذا المعنى متوقف على ثبوت المعنى الاول وحيث قد عرفت ما فيه من حال
للمعاني وعلى فرض تسليم ثبوته نمنع ثبوت الاستعمال في الجميع ممنوع وقد عرفت ان الحكم
ان يكون المراد اكثرية مجموع المعاني المجازية من مجموع المعاني الحقيقية
وان لم يكن لبعضها معنى مجازي اصلا ويكون المراد بالمجاز ما يمكن فيه الاستعمال وان لم يستعمل
الاستعمال بالفعل والاكثرية بهذا المعنى لا شبهة في صحتها وتحققها الا انه وان لم يمتنع

ان يكون لبعض المعاني الحقيقية معنى مجازي اصلا لكن الغالب تعدد المعنى الحقيقي
الواحد بان يكون بينه وبين جملة من المعاني علاقة مصححة للتجوز بحيث لو لوحظ
مجموع المعاني المجازية يكون اكثر من المعاني الحقيقية لكن حال كثرة المجاز على هذا
المعنى في التعدد عدم المنافاة المعنى على فرض التسليم   ان يكون المراد الاكثرية
الجميع من الجميع مع الاستعمال الفعلي والفرق بينه وبين القسم الثاني مثلا هو ان المنتهى
هنا ان اكثرية استعمال اللفظ في المعنى المجازي من استعماله في المعنى الحقيقي وهنا الاكثرية
نسبة المجاز من الحقيقة وان كان الاستعمال في المعاني الحقيقية التي يكون اقل بحسب الكثرة
من المعاني المجازية التي يكون اكثر بحسب الاقل [illegible] اكثرية المعنى المذكور مسلم الا انا
نقول ان الغالب في الالفاظ ثبوت الاستعمال بالنسبة الى معان متعددة لم تحقق الوضع
الا بالنسبة الى معان متعددة لم تحقق الوضع الا بالنسبة الى واحد منها فيلزم ان يكون اللفظ
في غيره مجازا انا نحقق ذلك نقول ان الاكثر من ذلك بان كان اكثرية المجاز بحسب الوضع
من الحقيقة الا انا نمنع ان تقتضي ما تقدم اكثرية الحقائق من المجازات وجوابنا فيما ذلك
ان القدر اللازم من ذلك هو ان الانفكاك الاكثر المتوقف على [illegible] من [illegible] تتوقف على بعضها
كما يلزم [illegible] ان يتحقق الامر الموقوف عليها في معان متعددة بالنسبة الى
معنى حقيقي واحد فحصل التعدد في المجاز والحقيقة واحدة فيمكن ان يكون في ذلك المحل
تحقق الاكثرية من الحقيقة مع انتفاء المجاز الجملة من اسم الحقيقة الى بعضها [illegible]
فذلك ان تقتضي ما تقدم انما كان اكثرية الحقائق فلما كان الموقوف عليه [illegible] ما يتوقف
عليه المجاز فلا يكون التكثير بينهما الا بما [illegible] بان يكون المجاز اخص مطلقا تحقيقه
كان [illegible] الحقيقة من غير عكس [illegible] الشك انما عرفت [illegible] ان الاستعمال
في الحقيقة في الموضوع له وفي المجاز في غيره فيرى ان الموضوع في الحقيقة انما يفتقر
اليه الاستعمال اللفظي في المجاز المناسبة المستعمل فيه مع [illegible] باعتبار ان [illegible]
[illegible] من المتضادين كما ذهب اليه **ان قلت** [illegible] كان المجاز اكثر ينبغي الحكم بالمجاز

في مقام الشك لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فيرجح كون في الاستعمال المجاز وهذا ينافي
ما اشتهر بينهم من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة   هذه المقالة مع تسليم ان المراد
المعنى الحقيقي والمجازي فان الحمل بالنسبة الى الافراد المشتبهة غير [illegible] ما لا   سؤال
الحقيقة الى قلة [illegible] يكون الحمل على المعنى الحقيقي على انه يمكن ان يرجح المعنى الاكثرية
المجاز وجوه من الحقيقة وقد علمت ما تقتضيه في المعنى الثاني اقلية استعماله فيها
ثم نقول المعنى المذكور [illegible] المقالة المذكورة [illegible] تدليل عليه [illegible] منشأ [illegible] الاولى
المعنى الاصل في الاستعمال [illegible] الحقيقة ان الاستعمال [illegible] يكون اللفظ حقيقة
في المستعمل فيه بناء على انه اذا كان اللفظ كثير استعماله في المعنى الحقيقي قل استعماله في المعنى
المجازي فيحكم في مقام الشك على الحقيقة لما عرفت من ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب [illegible] فليتم
ويمكن [illegible] المقام زيادة تحقيق في محله ان شاء الله   في تقديم الاشتراك على المجاز
الحقيقة وهذه المسألة قد اختلفت فيه [illegible] فذهب اكثر [illegible] الاعلام الى تقديم الاشتراك
القائلين بالاشتراك منهم السيد المرتضى [illegible] بانه لم يستلزم المجاز الحقيقة يتحقق الوضع
من دون ان يستعمل اللفظ فيما وضع له [illegible] المقدم مسلم [illegible] ظاهر
وانا [illegible] ان [illegible] وضع الالفاظ لاجل افادة المعاني التركيبية وحيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع له
اصلا لا يفيد المعاني التركيبية فيلزم [illegible] الوضع عن الفائدة قلنا [illegible] فلانه [illegible] على ما
ذكروا من انه لا يجوز ان يكون الغرض من الالفاظ المفردة افادة معانيها المفردة [illegible] لاستلزام
الدور [illegible] ان افادة اللفظ المعنى المخاطب متوقف على العلم بوضعه لها والعلم بوضعه له متوقف
على العلم بذلك المعنى ضرورة ان العلم بوضع لفظ لمعنى لا يمكن الا بعد العلم بذلك اللفظ
والمعنى ولو كان الوضع اللفظ افادة معناه يكون العلم بذلك المعنى متوقفا على افادة اللفظ
اياه فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال وحيث تقرر ان كان وضع الالفاظ للافادة لا لم
يلزم [illegible] المعاني المفردة تعين انه لاجل افادة المعاني التركيبية واما الثاني فلان وضع
[illegible] على ما في ضمير المخاطب لا يمكن الا بالاشارة اما بالالفاظ او بغيرها وحيث

ثم لما كان الكلام في الاشارة اللفظية في نقل الفاعل عبارة عن التعبير عن المعنى المقصود
باللفظ الحقيقة ونقل الرادة الاستعمال فان ذلك الترجيح بغيرها القيام يتبع في التركيب فلا يمكن افادة
المعاني المركبة فيلزم عود الوضع عن الفائدة وتصغيرها بان التامل الخفي لا يكون فيظهر
ان الغرض فائدة يتقرر من بعض الاشارات الى الاشارة المراد من تعلم وجوابه لكون المقصود
من وضع الالفاظ افادة معانيها انما ان يكون الافادة لا تبليغها بعينه المعاني
مسلم لما ذكر من ان افادة اللفظ المعنى للمخاطب موقوفة على علمه بان المعنى له
لكن لا يثبت منه المدعى من انه يكون المقصود من وضع الالفاظ افادة معانيها مطلقا
لان نفي الخاص يستلزم نفي العام او مطلق الافادة وان كانت تابعة لتنزيل العلم بالمعنى
على انه مراد المتكلم فالدلالة متوقفة لم يوضح ان مسبوقية الافادة لا تبليغه على العلم
بالمعنى لا يستلزم المسبوقية الافادة مما شانه يكون عليه لما حاصله نقول ان حصول
في الذهن على انه مراد المتكلم موقوف على افادة اللفظ اياه فالافادة بدا باه مسبوقة
على العلم بمنع لوازمه وهو موقوف على حصوله في الذهن لا من هذه الحيثية فيفيد تلك
معنى الملفوظ في الذهن على انه مراد المتكلم موقوف على حصول العلم في الذهن وهو ليس
بدور لاختلاف الحيثيتين ... تقدير التسليم نقول انما يتم ذلك في الالفاظ التي يكون
الوضع والموضوع له كلاهما فيها عاما او خاصا واما اذا كان الوضع عاما والموضوع له
خاصا فلا نسلم يجوز ان يكون وضع تلك الالفاظ لاجل افادة المعاني الخصوصية والعلم
بالوضع فيها متوقف على فهمها بخصوصها ... ثم ان وضع الالفاظ المفردة لاجل
المعاني المركبة يحتمل معنيين الاول ان يكون الالفاظ المفردة مفيدة لها والثاني ان
يكون وضع الالفاظ المفردة لاجل تحصيل المركب وتحصيله لاجل افادة المعاني المركبة
الاول فاسد لوضوح ان الالفاظ انما يفيد بحسب الوضع الموضوع له وبسبب افادته
اياه وتدل على غيره عند قيام القرينة لما تعترضنا لا دلالة كما في المجازات على ما
تحقيقه لا مزيد عليه وحيث لم يكن المعاني المركبة موضوعا لها الالفاظ المفردة كما

مفيدة

مفيدة لها الموضوع لها اي المعاني المفردة لا هي المفروض حتى يكون باعتبارها فائدتها
ايضا افادتها لها فيها على فرض التسليم فكيف يمكن ان نقول بانها حيث تعتبت عدم جواز
ارادة مجاز هذا المعنى من الكلام تعين ارادة المعنى الثاني في المقام وعليه نقول ان الدليل
المذكور ان كان دالا على عدم كون الوضع في المركبات لافادة المعاني المركبة فيمكن
تعيينه فيها ان نقول ان افادة المركب المعنى للمخاطب موقوفة على علمه بوضعه له متوقف
على علمه بالمتقدم فلو كان العلم به مستفادا من اللفظ يلزم الدور كما يلزم ذلك فيما
ذكرناه وهو مشترك فيهما بين الالفاظ المفردة والحاصل ان ما ذكره منقوض فيه
نقضا وحلا اما النقض فبالالفاظ المركبة واما الحل فبما تقدم ان قيل نمنع المقدمة
الاولى ههنا بانا لا نسلم توقف استفادة المعنى في المركب على علم المخاطب بوضعه
لان العلم بالوضع مما يحصل العلم بمعنى المركب ولا يعلم وضعه بخصوصه قلنا لو كان
استفادة المعنى من المركب لاجل العلم باوضاع المفردات مع عدم العلم بوضع المركب لزم
ان يكون المفهوم من المركبات المختلفة الهيئات عند عدم الاختلاف
في المفردات واحدا فيلزم ان يكون المفهوم من زيد غلام بالتركيب الاسنادي عين المفهوم
من زيد الغلام بالتركيب التوصيفي والمفهوم منهما عين المفهوم من غلام زيد بالاضافة
وكذا يلزم ان يكون المفهوم من المركبات المتفقة في الهيئة عند اختلاف المفردات مختلفا
والتالي بكلا قسميه ظاهر البطلان وبطلان التالي لا يقال ان هذا انما يلزم اذا كان
العلم بوضع المفردات بمجرده كافيا لذلك ونحن لم نقل بذلك بل نقول ان العلم باوضاع
المفردات مع العلم بكون حركات تلك الالفاظ دالة على النسب المخصوصة يفيد تلك
المعاني والمفردات وان كانت غير مختلفة فيما ذكر لكن الحركات والهيئات لما كانت
مختلفة وهيئات يكون اختلاف المعاني كذلك لانا نقول ليس المراد من العلم باوضاع
المركبات الا العلم بكون هيئتها مثلا دالة على معنى خاص ومعينة له وهيئة اخرى
لاخرى وهكذا كما هو حقيقته وحيث قد عرفت توقف فهم المعنى على العلم بذلك يلزمك

الا عراق يتوقف المعنى المركب على العلم بالوضع وحصول المطلوب يمكن ان يستدل على
عدم كون المقصود من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها بانه لا شبهة في ان وضع
الالفاظ الاخبارية بما في الضمير واعلام ما في المقال الطلب شيء او ذكر بعضها ولا شبهة انه
لا يفيد هذا التركيب فيكون وضع الالفاظ لاجل افادة المعاني المركبة المفردة من
هذه الجهة وهذا لا ينافي حصول المعاني المفردة وان كانت ممكنة كزيد وعمرو وبكر وهي ايضا
المحتاج اليه في التركيب فما يترتب عليه كثيرة فايدة حتى يكون الوضع لذلك وما في المعنى الجديد
المعنى ان لا يخفى اختصاصه بالمفردات وعدم جريانه في المركبات واما ثانيا فلان الدليل دليل
المذكور بعينه ما منه اجمالا على استلزام الوضع الحقيقة بل هو في الحقيقة دليل
عليه بواسطة دليل على استلزام المجاز الحقيقة دون الحقيقة لا ارتباط بينهما بالدلالة
والمدلولية كما لا يخفى على المتامل مع انك قد عرفت فساده مما تقدم من ان من الوسائط
بين الحقيقة والمجاز اللفظ الموضوع الغير المستعمل في الموضوع له وغيره فتامل واما
ثالثا فلان حيث وضع المفردات لاجل افادة المعاني المركبة لا يستلزم في اثبات
المرام اصلا لان المقدمة على تقدير عدم استلزام المجاز الحقيقة تحقق الوضع مع عدم
اللفظ الموضوع له وهو متحقق ولو كان وضع الالفاظ لافادة المعاني المفردة كما لا يخفى
فتامل واما رابعا فلانا لا نسلم عدم عدم استعمال اللفظ الموضوع له يلزم خلو الوضع
عن الفايدة لوضوح ان تحقق المجاز فايدة عظيمة بل هو من اهم الامور المعتبرة في الفصاحة
والبلاغة فيمكن ان يكون وضع اللفظ مع عدم استعماله في الموضوع له لاجل ذلك
لوضوح امكان تحققه مع انتفاء الوضع واما تحققه مع انتفاء الاستعمال فلا كما لا يخفى
ثم على تسليم انحصار فايدة الوضع في الاستعمال في الموضوع له نقول اللازم عند عدم
الاستعمال الخير عدم ترتب الفايدة على الفعل الاختياري كلا مفسدة فيه اذ المحذور
منه وهو الفعل الاختياري كالفايدة فيمكن عدم ترتب الفايدة مع كون الفعل حسنا اذ المحذور
انما يلزم لو كان الفعل الفايدة مستلزما لترتبها عليه وعدم ترتبها مستلزما لعبثيته

لها لكن فساده غني عن البيان مع انه قد مر الكلام عليه وحاصل النقض بالمشترك في حد
الحقيقة والحاصل ان المعتبر في صدور الفعل الاختياري اعتقاد الفايدة لا مطابقته
الواقع واللازم على تقدير عدم الاستعمال عدم مطابقته لا عدم الاعتقاد فاللازم
غير محذور ولا الحذر غير لازم لكن لا يخفى عليك ان هذا انما يصح فيما اذا لم يكن الباري تعالى
واضعا اذ صدور الفعل لاعتقاد الفايدة وان لم يترتب عليه انما يصح اذا لم يكن الفاعل عالما
عالما بعدم ترتبها عليه فينحصر في الفعل المنسوبة الى غير الله تعالى واما اذا كان الواضع هو الباري كما
هو الحق فلا يصح الا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فلا يصدر الفعل
فايدة مع العلم بعدم ترتبها عليه في نفس ذلك الا الفايدة كما لا يخفى فيه الجواب بان ذلك نا
قبل التسليم وحيث قد ظهر فساد القول المذكور تعين القول الاخر وهو عدم استلزام
المجاز الحقيقة لكن اختلف اصحاب هذا القول على فرقتين فبعضهم نفي عنه الامكان
واثبات الوقوع والثبوت بمعنى ان المجاز من غير حقيقة كما انه يمكن عقلا واقع لغة
لكنه نادر واستدلوا على ذلك بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لا تخلف عنها والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة بينة واما بطلان التالي فلان كل من الالفاظ المركبة المفردة اما الاولى
فلان قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل ونحوها من المركبات مجازات لا حقيقة
لها قطعا فقال المجيب عنه بانه يشترط الالتزام ان الوضع لكل لازم المجاز قطعا فيجب ان يكون
هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك فيه نظر اما اولا فلان المراد بالمعنى
المتحقق ان كان معنى متحققا في الخارج كما هو الظاهر من الكلام سلمنا بطلان التالي لكن الملازمة
ممنوعة ضرورة ان اللازم في المجاز بعض المعنى واما كون ذلك المعنى متحققا في
الخارج فلم يشترطه احد بل لا محذور فيه ان تلك المجازات لما كانت متوقفة على العلاقة
بين معناه وبين الموضوع له كما عرفت مفصلا فلا بد ان يكون الموضوع له متحققا
في الخارج حتى يمكن المجوز استعمالها فيمكن ان المجوز فعلم تحقق المعنى لم يكن
المجوز الا العلم بالعلاقة تحقق بغيره وهو مع عدم تحقق المعنى ممتنع واستلزام

الشرط لا يستلزم امتناع المشروط لكنا نجيب بان الحق كما هو المفهوم من فحينئذ يتحقق المعنى
قلنا الشرط اطلاع المجوز بالعلم بالعلاقة قد يسلم لكن موقوف على تحقق المعنى في الخارج
ثم بان الموقوف عليه هو تعقل المعنى لا تحققه في الخارج ان قيل سلمنا ان الموقوف
عليه تعقل المعنى لكنه يحتاج الى سبيل فلعلنا التحقق الخارجي قلنا حصر الطريق
في التحقق الخارجي ممنوع كما لا يخفى فكما يمكن ان يكون طريق التعقل ذلك كذا يمكن
ان يكون غيره فليكن ما نحن فيه كذلك ثم نقول ان اللازم اطلاع المجوز على العلاقة
لا المستعمل فحينئذ نقول يمكن ان يكون المجوز في المقام هو الواضع فانه لما وضع اللفظ
للمعنى المستعمل فيه لاحظ العلاقة المناسبة بينه وبين ما يستعمل اللفظ فيه
ثم تبعه المستعملون في ذلك فاشتهر الاستعمال ولم يكن المتجوز غيره لكن من اطلع على الوضع
منهم استعمله في المعنى المجازي بسبب ملاحظة العلاقة ثم اشتهر الى ان حصل عدم الالتفات
على العلاقة في المجوز ثم ان الاستعمال لابد ان يكون بحيث يظهر منه مع عدم تحقق
المعنى غير ممكن لانا نقول يجب تسليم لتعدد اللازم اطلاع … استعمال على المعنى التجوزي
لا لكل احد فيمكن تنبيه المجوز اياه على الموضوع له فظهر عليه الاستعمال ثم … المستعمل
فيه على غيره استعمال اللفظ فيه وان كان المراد من المعنى المحقق ما هو من ذلك فنقول
الملازمة ممنوعة وان كانت مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع غاية ما يمكن هنا العدم ظهور
المعنى الموضوع له لنا وهو غير مضر لما عرفت من ان اللازم اطلاع المتجوز على المعنى
لا لكل احد والكلام انما يتم لو كان عدم الظهور عندنا مستلزما للعدم الظهور عند الكل
والظهور عند البعض كالمتجوز مثلا مستلزم الظهور عند الجميع لكن الضرورة
تاباه حينئذ بطلانه كما لا يخفى واما ثانيا فلان الاشكال مبني على توهم اعتبار الوضع الشخصي
في المركبات حيث ادعى ان المفردات كالاسد مثلا اذا استعمل في المعنى المجازي مع ان ذلك
اللفظ مخصوص بموضوع الحيوان المفترس فتوهم ان ما نحن فيه ايضا كذلك يكون اللفظ
مثل ذلك الحال ان خصوص … الحرب على ساق لم يكن موضوعا للمعنى وهو نوع …

اذ الوضع

اذ الوضع في المركبات نوعي على ما تقدم تحقيقه في المقدمة فيكفي في الواضع المركبات ثبوت
الوضع في نوع الهيئة وهو متحقق فيما نحن فيه اذ الاشهر ان التركيب في المقام مثلا
ثبوت الوضع في نوع الهيئة الاسنادية لا الاسناد … وهو كاف لثبوت الوضع في المركبات
المذكورة فالحق في الجواب عن الاشكال ان يقال ان الكلام في المجاز اللغوي والمجاز في
هذه المركبات على التقرير المذكور انما هو في الاسناد وهو مجاز عقلي كما … فحينئذ
فلا وجه للتمسك بما في المقام تحقيق على المقام على وجه … الجواب عن وجه
المرام تقتضي ان يقال ان الحقيقة كما تنقسم الى لغوية وعقلية وكذا المجاز ينقسم الى عقلي
ولغوي فالحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه كالمصدر واسم الفاعل واسم المفعول
والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر والمجاز العقلي
اسناده الى غير ما هو له … فنقول ان مراد المستدل من دعوى التجوز في قامت الحرب
على ساق اما في الاسناد او في المفردات او فيهما معا فعلى الاول نقول ان … يكون المجاز
عقليا اذ القيام على ساق حقيقة في غير الحرب وقد نسب اليها … نقول انه على فرض
التسليم فان تحقق التجوز من غير حقيقة لكنه خارج عما نحن فيه اذ الكلام في المجاز
اللغوي الذي هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له وعلى الثاني بان يكون القيام
مجازا عن الاشتداد والساق عن الات الحرب واسبابها … على الظاهر
نقول ان التجوز وان كان لغويا لكنه غير مثبت المدعى اذ الموضوع متحقق استعمال كل
من لفظي القيام والساق في معناه الحقيقي فالمجموع … الحرب على …
في حقيقي وعلى الثالث فنقول لا حاجة الى … هنا لامكان الاستغناء بالمجاز …
عنه وعلى فرض التسليم غير مثبت المدعى لما عرفت في الاول فان التجوز …
في الاسناد وان يتحقق ان الشيء يوصف … حقيقة … واسنادها
الى غيره اسنادا الى الشيء الغير ما هو له … على تقدير تسليم تحقق التجوز من غير حقيقة
يكون ذلك مجازا عقليا لا حقيقة عقلية وقد عرفت ان الكلام في المجاز اللغوي

وامّا في المفردات بان يكون اثبات عين انقضت ولم يبق الّا الميم المفتوحة بحيث يجوز جعله مجازًا
عن المعظم فيكون المعنى انقضى معظم الليل ويكون المقصود التنبيه على قرب الصبح ويكون
شابت مجازًا عن ارتفعت وطرّة الليل مجازًا عن سوادها فالمعنى ارتفعت وزال
ظلمة الليل فيكون المقصود التنبيه على طلوع الفجر ثمّ ان التجوّز لما كان لقصد الكثير تحسين
للمدعى لما عرفت وامّا ثانيهما فلانه مع تسليم خروج الشقّ الاوّل منه على النحو الذي مرّ قد
عرفت الجواب عنه واعلم ان بعضًا حمل المثالين المذكورين على الاستعارة التخييلية بأن تجعل
ثانيهما بيان تمثيل المثال الحرب بجمال الغيم على ما هو التوجه لا يعبر عنه وشابت طرّة الليل
تمثيلًا للهيئة المركبة من الليل وظلمته وبياض الصبح عن سواد آخره بحال ظهور الشيب
في سواد الشعر وفيه تأمّل لان محال الاستعارة التمثيلية على ما صرّح به في المطوّل تشبيه
احدى الصورتين المنتزعتين من متعدّد بالاخرى ثمّ يدعى ان الصورة المشبّهة من جنس المشبّه بها فتطلق
على الصورة المشبّهة اللفظ الدال بالمطابقة على الصورة المشبّه بها وهذا ليس كذلك
كما لا يخفى **وامّا الثالث** اي تفكّك المجاز عن الحقيقة في الالفاظ المفردة وذلك في الرحمن
والافعال المنسلخة عن الزمان امّا الاوّل فلانه استعمل في الله تعالى ولم يستعمل في غيره تعالى
لان الموضوع له اما رقيق القلب وذو الحنوّ مطلقًا حقيقة كانت او حكمية في المنفكات
او في الاخرى وايّ منهما كان فاستعماله فيه تعالى فقط استعمال اللفظ في المعنى المجازي امّا
على الاوّل فظاهر وامّا على الثاني فلانه استعمال اللفظ الموضوع للمعنى المطلق في المقيد ولما
كان المعرف اعضاء استعماله في حق الله تعالى ثبت انه مجاز لا حقيقة له وفيه نظر لان
مجازية الرحمن في الذات الاقدس ممنوعة بل انّما هو حقيقة لوجود خاصة تكون
من قبيل المنقولات فلا يلزم المجازية لجواز ان يكون النقل يقينيا كما لا يخفى عليك
انه لا يمكن ان يكون النقل عرفيا لان اسماءه تعالى توقيفية بل شرعي وح يتعين
احتمال التعميم على التعيين ثم ان هذا الكلام على فرض تسليم عدم استعماله في المعنى اللغوي
مطلقا وهو ممنوع لجواز استعماله قبل المنع الشرعي واثبات المرام موقوف على رفع

هذا

هذا كلام على فرض تسليم عدم استعماله في المعنى اللغوي مطلقا وهو ممنوع لجواز استعماله
قبل المنع الشرعي واثبات المرام موقوف على رفع هذا الاحتمال وامّا الثاني فكعسى وحبّذا
ونحوهما من الافعال التي كانت صيغتها على هيئة الماضي الذي وضع للدلالة على الزمان
المعلوم ولم يستعمل فيه بل استعمل في غيره فتحقق المجاز من غير حقيقة وفيه ايضا نظر
لما سبق من النظر في الرحمن فلا يتم الاستدلال ثم ان اطلاق الفعل عليها استظهر فيه
لان الدال على احد الازمنة الثلاثة مأخوذ في حدّه فكيف يصدق عليه مع انتفائها
فيه وليس الامر فيما نحن فيه مثل صيغ العقود كالبيع والنكاح والصلح لانشائها لان
الوضع فيها للمعنى الفعلية وكذا الاستعمال فيها في الحقيقة ثابت واطلاق الفعل عليها حال
استعمالها في المعاني الانشائية لان النوع اشكال غير انما فيما نحن فيه المفروض عدم
ثبوت الاستعمال في المعاني الفعلية مطلقا لا يقال ان الاستعمال فيها وان لم يثبت لكن
الوضع ثابت فيكون اطلاق الفعل لذلك لانا نقول دعوى ثبوت الوضع ممنوع لاحتمال
وضعها لما استعمل فيه فعلى من يدعي الاثبات والمانع يكفيه الاحتمال وعلى فرض التسليم
نقول المأخوذ من حدّ الفعل باطباق النحاة على ما عليها منهم الدلالة على احد الازمنة
لا الوضع لذلك ويمكن الجواب بان مبنى الايراد انما هو على تسليم كون اطلاق الفعل
على عسى مثلا وغيره من الافعال بمعنى واحد وهو غير لازم اذ الظاهر المعلوم اطلاق الفعل
عليها فيمكن ان يكون بمشترك لفظي لا يقال ان هذا الاحتمال مما يقبل المقام اذ المفروض
ان عسى مثلا مجاز لا حقيقة وهو انما يكون اذا كان مستعملا في غير الموضوع له وهو
ينافي الاشتراك لانا نقول لم يتحقق الاشتراك بالنسبة الى لفظ الفعل بين ما دلّ على الزمان
المعين كضرب مثلا وبين ما لم يدل كعسى واين ذلك من التنافي لكون عسى مجازًا
وحيث قد ظهرت المناقشة في مقالة الفرقة المذكورة بحث مقالة الفرقة الاخرى
وهي يمنع الاستعمال مع دعوى الامكان عبارة عن الواضح في وضعه للاستعمال فهذه حقيقيًا
حقيقي ولا متراخ عن ما علاها بليق   في تعارض الاحوال

في تعارض الاحوال

وغيره مما يتعلق بذلك المقام ثم اعلم ان استفادة المعاني من الالفاظ قد يكون متعذرة
اما لعدم العلم بالمقتضي او لوجود المانع اما الاول فكما اذا لم يعلم وضع اللفظ الامر
ح بتتبع اللغات وتصفح موارد الاستعمالات او من زال عنه جليا بالجهل والاشتغال
وبالجملة اللازم تحصيل العلم بالوضع باي نحو اتفق واما الثاني فنقول اذا علم الوضع
وضع اللفظ لمعنى ويتعذر ارادته في مقام من حمل اللفظ عليه لاجل القرينة باحد الاحتمالات
المستند المخالفة للاصل من الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وهذه
الاحتمالات مما يقترن بحصول التفاهم فلا بد للاصولي البحث عنها ليظهر رجحان البعض
عن الاخر فتعين بالاختيار فيحمل اللفظ عليه هذا حاصل ما قيل في المقام اقول
اللفظ الذي علم انه موضوع لمعنى الحقيقي المعلوم في الاستعمال المفروض لا يخلو اما ان يكون
المستعمل فيه معلوما او لا وعلى الثاني لا يجدي ترجيح واحد من تلك الاحتمالات
فاية ما يترتب عليه على فرض التسليم كون اللفظ في المعنى الذي اراده المستعمل
على ذلك الوجه ولا شبهة في انه بمجرده لا يكفي لحصول التفاهم في التخاطب كما لا يخفى وعلى
الاول نقول ان المستعمل فيه بناء على انه معلوم سواء كان اللفظ فيه مجازا او منقولا
او مشتركا وهكذا فالتفاهم ح متحقق سواء كان الاستعمال على الراجح من تلك الاحتمالات
ام لا فالبحث عن تبيين الراجح والمرجوح منها لا مدخلية له انما هو اذا لم يعلم المعنى المشترك
والمجاز مثلا للفظ واما اذا كان لنا معلوم معين ولكن لم يعلم ايهما اراد المستعمل فح
لو لم يكن لاحدهما رجحان على الاخر لم يحصل التفاهم اذا اللفظ بقي مترددا بينهما فلا
واما اذا كان لاحدهما رجحان على الاخر فح يحمل اللفظ على الراجح فيحصل التفاهم لكن هذا
مختص بالمتقيد بالنسبة الى جميع الاحتمالات اذ من جملتها النقل والاضمار والتخصيص
والتوجيه المذكور لا يتأتى بالنسبة اليها كما لا يخفى بعد التامل بل ان الاشتراك والمجاز
كيف اذا انحصر القصر بتوجيه عليه كما ستقف عليه وصار بين المجاز والاشتراك
ويمكن ان يختار الاول ايضا ويقال ان البحث عن تعيين الراجح والمرجوح ليس لتحصيل التفاهم

فالمستعمل

فالمستعمل فيه غير المعلوم بل في غير ذلك الاستعمال من حيث ان اللفظ في المستعمل فيه غير
المعلوم لو كان مجازا ان استعمل مجردا عن القرينة يحمل على المعنى الحقيقي الذي تعذر
ارادته في المقام ويحمل على المعنى الذي يقتضيه القرينة فالمقترن بها لم يحمل عليه واما اذا كان منقولا
الى ذلك المعنى فيكون الامر بالعكس فعند استعماله مجردا عن القرينة وجب حمله على المعنى
وحمله على المنقول منه يفتقر الى القرينة ثم نقول لو لم يرجح احد هذين الاحتمالين مثلا
لكانا متساويين في نظر المجتهد لم يمكن حصول التفاهم لتردده بين المعنيين الذين
لم يترجح احدهما على الاخر وكذا الكلام بالنسبة الى الاشتراك والمجاز فانه على الاول لم يحمل
على احد المعنيين عند التجرد عن القرينة وكان اللفظ ح مجملا وعلى الثاني تنعكس الاحكام
فيه فلو لم يترجح احتمال التجوز على الاشتراك لم يحصل التفاهم وهكذا بالنسبة الى النقل
والاشتراك فالامر فيه بعد ما ذكرنا غني عن البيان وهكذا الامر بالنسبة الى التخصيص
وكل من النقل والاشتراك فان الامر بين التخصيص والنقل كالامر بين المجاز والنقل
وبينه وبين الاشتراك كالامر بينه وبين المجاز بقي الكلام في مدخلية البحث عن ترجيح كل
من التخصيص والمجاز على الاخر في التفاهم فان اللفظ عند التجرد عن القرينة يحمل على المعنى
الحقيقي والمجاز فنقول مدخلية البحث عن ترجيح كل منهما على الاخر انما هو عند فقد
القرينة على انتفاء غير واحد من الاحتمال وانحصار الامر بينهما اذ ح لو لم يكن لاحدهما رجحان
على الاخر بقي اللفظ مترددا بينهما فلا يمكن حمله على احدهما فلا يحصل التفاهم فلا بد
من البحث حتى يتعين الراجح فيحمل اللفظ عليه عند التفاهم لكن قد لا يظهر الثمرة المهمة للبحث
عن الراجح منهما في ذلك فيما اذا كان الكلام مثلا اكرم الرجال فانه اذا انتفى احتمال غير المجاز
والتخصيص ودار الامر بينهما يكون المراد من لفظ الرجال بعضهم سواء كان اللفظ مجازا
والعلاقة المشابهة او مخصصا فالثمرة المهمة الموجبة للبحث عن تعيين الراجح منهما
انما هو في المقامات كما في قولنا اكرم العلماء وعلم في الخارج عدم وجوب اكرام الجميع فح
اما ان يحمل الامر على الاستحباب ويبقى اللفظ العام على ظاهره او تخصيصه على العلماء ويحمل

صيغة الامر على ظاهرها فتشخيص رجحان التخصيص على المجاز بحمل العام على الخاص
ظاهره ويحمل الامر على ظاهره وعند العكس العكس وعند التساوي يتوقف
فلا يحصل التمام هنا تحقيق الحال في انقسام الاعلام الى البحث عن تلك الاحوال
ولعلك تطلع على زيادة من ذلك عند التعرض لحال بينها على التفصيل بعون
الموفق المعين الجليل   اعلم ان الصور المتصورة بين الاحتمالات
الخمسة عشرة يحصل بملاحظة واحد منها مع الاربعة الباقية ثم واحد منها مع الثلاثة
الباقية ثم واحد منها مع الاثنين ثم منهما فتحقيق المقام ليدعي التكلم في مباحث
البحث الاول في المجاز والاشتراك وقد اختلفوا في ذلك فالمشهور على ان ما هما
اولوية المجاز من الاشتراك والسيد الاجل ومعتقد ما نقول يميل الى العكس ونحن
نقول لا ريب ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان اللفظ اذا علم له معنيان
مثلا ومعنى مجازي واستعمل في مقام وعلم عدم ارادة احد المعنيين الحقيقيين
ولم يعلم انه مراد المستعمل المعنى الآخر من المعنيين الحقيقيين مثلا او المجازي فعلى
عند ترجيح المجاز ان المجاز خير من الاشتراك بمعنى انه اذا دار الامر بين ان يكون مراد
المستعمل من اللفظ المعنى الاشتراكي او المجازي فالمعنى المجازي اولى بالارادة من الاخر
وعند ترجيح الاشتراك بالعكس الامر ويمكن التفصيل في ذلك بان ان كان استعمال ذلك
اللفظ في المعنى المجازي اكثر منه في المعنى المشترك فالحمل على المعنى المجازي اولى وعند
العكس بالعكس وعند التساوي التوقف فيه خلال اللفظ في حيز الاجمال ولا يجوز التمسك
في مقام الاشكال هذا عند تحقق الكثرة وعدمها على التفصيل المذكور في خصوص ذلك
اللفظ ظاهر واما بالنسبة الى نوع المجاز والمشترك لا بالنسبة الى الخصوص فيمكن
ان يكون الامر فيه كذلك ويشكل الامر عند التعارض بين الخصوص والنوع وان كان
ترجيح الخصوص على النوع اولى والتحقيق في تجويز هذا المراد ترجيح المعنى الاشتراكي في الارادة
بناء على الغالب عليه ان ارادة المعنى المجازي تتوقف على وجود القرينة الصارفة وكذا حمل

اللفظ

اللفظ عليه والمفروض ان القرينة المجازية منتفية فلا يجوز ارادة المعنى مع فرض تعين المعنى
الاشتراكي للارادة فيحمل اللفظ عليه ترجيحا لان ذلك اشتراك المعاني وكان ارادة
المعنى المجازي متوقفة على القرينة كذا الارادة لاحد معاني المشترك وكان اللفظ
لا يحمل على المعنى المجازي حال التجرد منها كذا لا يحمل على احد المعاني المشتركة
فلا افتراق بينهما من هذه الجهة لانا نقول ان الامر وان كان كذلك لكن القرينة في المجاز
لا بد ان يكون مما تترجح المعنى الحقيقي سواء كان واحدا او متعددا والقرينة في المشترك
لا بد ان يكون معينة والتعيين قد يكون بدلالتها على ارادة احد المعاني بخصوصه
وقد يكون بدلالتها على عدم ارادة ما سوى المعنى الواحد فيتعين ذلك المعنى بالارادة
والمفروض فيما نحن فيه انتفاء القرينة الصارفة اذ المفروض جواز ارادة احد معاني
اللفظ فالقرينة الصارفة عن جميع المعاني الحقيقية منتفية بخلاف القرينة المعينة
من قبيل الثاني اي من دلالتها على عدم ارادة ما سوى المعنى الواحد ان قيل لا كل
احد معاني الحقيقية وهذا احتمال المجاز ترجيحا لا كذا يكون المعنى المجازي عند الحقيقة
محتمل فاذا وجد القرينة المعينة ايضا يتعين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي لا الغير الى
قرينة ما تترجح المعنى المجازي بالاتفاق بخلاف العكس لكن ذلك تنكر تحقيق القرينة في
المشترك ما دام على عدم الارادة غيرها احد من معانيه الحقيقية وان كان المعاني المجازية
محتملة لمنعها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بخلاف ما اذا كان للفظ معنى حقيقي
ومجازي واستعمل في موضع ولم يعلم ايهما المراد ويجب الحمل على المعنى الحقيقي بمعنى الاتفاق
بينهم وهذا من ان يكون اللفظ مشتركا لا يقتضي ذلك الحمل على المعنى المشترك
في ما نحن فيه من غير تامل وتحقيق المقام فيستدعي ان يقال ان اللفظ اذا وقع في كلام
الشارع اما ان يكون الموضوع له معلوما او لا وعلى التقدير اما ان يكون المستعمل
فيه معلوما ام لا فهنا صور اربع الاولى ان يكون الموضوع والمستعمل فيه معلوما كلاهما
الثانية اما ان يكون المستعمل فيه المعلوم هو الموضوع له فهو والا فيصح الكلام فيه

انشاء الله تعالى والثانية ان يكون كل منهما مجهولا في الانام فيها نهاية الجهد في تحصيل
العلم بالوضع فان حصل لا يخ من سائر الاقسام فحكمه يعلم من حكمها وان بقي
حكم الجمل والثالثة الموضوع له مطلقا والمستعمل فيه غير معلوم والرابعة تذكر
في الكلام هنا في هاتين المقدمتين المقدمة الاولى ان يكون الموضوع معلوما مجهولا
المستعمل فيه والحكم فيه الحمل على الموضوع له لان الاصل في الاستعمال الحقيقة اي
الظاهر عند تجرد اللفظ عن القرينة ان يكون المستعمل فيه الموضوع له لوجوه
الاول انه لو لم يكن مرادا لم يحمل عليه فلا يخ اما ان يحمل على المعنى المجازي
او لا يحمل على شيء منهما والاخير يوجب الاستدلال على تعطيل اللفظ المستلزم لتعطيل الاحكام
كما لا شبهة في فساده وكذا الثاني لاطباقهم على ان حمل اللفظ على المعنى المجازي وكذا الارادة
منه متوقف على القرينة والمفروض انتفاؤها فتعين الاول وكذا لا يثبت ان تجرد اللفظ
عن القرينة في نظر السامع مجرد عنها في نفس الامر لجواز ان يقترن بالمستعمل لها
ثم سقطت فهذا يتيل المعنى الحقيقي يح يستلزم حمل اللفظ على غيرها اراده المتكلم
لانا نقول انا لم ندع القطع بارادة المعنى الحقيقي بل الظن لاحتمال المذكور ونحوه
لا ينافيه لان احتمال وجودها وسقوطها مدفوع بالاصل فيحصل الظن بارادته
من اللفظ ولهذا نقول ان كلامنا الا انما في الظن عند تقدير الاقتران والسقوط
لا مطلقا لان الخطاب في امثال المقام معقود على الخاطر حتى لو ان قلت القرينة يلتبس
مجازا لان هنا احتمالا آخر وهو ان يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي وغيره قلنا هذا ايضا
فاسد لما مر من ان حمل اللفظ على المعنى المجازي مطلقا متوقف على القرينة
وايضا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في آن واحد وهو غير مجوز عند
المحققين وايضا يلزم ان يكون الموضوع له وغيرها كلاهما معنى موضوعا له اللفظ
لان فائدة الوضع الدلالة على المعنى من غير انتقال الى القرينة وقد عرفت مما سبق
ان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى لذاته فيلزم ان يكون غير الموضوع له

موضوعا

تكليف

موضوعا له والثاني انه لو لم يكن الموضوع له مرادا من اللفظ لزم الاغراء بالجهل
بالاطلاق وترجيح المرجوح على الراجح واللوازم باسرها باطلة اما الملزوم فلان الله تعالى
فلان وضع اللفظ لاداء المعنى احداث علاقة ونسبة بينهما يوجب العلم به
عند الاطلاق وفهمه منه عند الاستعمال فالعالم بالوضع فمن سمعه ولا اخطار
بالبال ذهنه اليه لاجل وضعه بانا نعلم لو خاطب بذلك بلا غيره مع علمه بذلك
والاطلاع عليه وعدم نصب قرينة عليه وتكليفه بفهم ذلك الغير لم يمكن الامتثال ولم
اراده تقرر ذلك فاللازم ما ذكر ظاهر واما بطلان اللوازم فظاهر والثالث انه لو لم يكن المعنى
الموضوع له مرادا من اللفظ لزم انتفاء الفائدة من بعثة الرسل و
انزال الكتب والتالي باطل فكذا المقدم اما الشرطية فلان المقصود فيهما هداية الناس
الى معرفة صلاح المعاش والمعاد وهو يتوقف على المخاطبة والافهام ولا شبهة ان تلك
الثمرة انما يترتب على ما اراده الله تعالى مثلا من الالفاظ لا غير فلو كانت المعاني
المرادة منها غير المعاني الظاهرة ولم ينصب قرينة على المراد انتفت تلك الثمرة
فيلزم منه انتفاء الفائدة من الرسل والكتب المنزلة في الالفاظ الغير المقترنة بالقرينة
واما بطلان التالي فلا يحتاج الى البيان وايضا ورد في الحديث ان الله تعالى اجل من ان
يخاطب بالخطاب ويريد منه خلاف ما هو ظاهر لسانهم وما يفهم منه ان قيل ان كل
الادلة لا يجلب نفعا بالنسبة الى الموجودين في هذه الازمان وما ضاهاها في زمانهم
الآيات والاخبار لانهم ليسوا بمخاطبين بها حتى يكون الحجة في حقهم معانيها الظاهرة
عندهم فيحتمل ان يكون المعاني الظاهرة عند المخاطبين مغايرة للمعاني الظاهرة
عندنا على تقدير الاطلاق ويمكن دعوى الاقتران بالقرينة الصارفة عن تلك المعاني
الظاهرة قلنا اختصاص الخطابات القرآنية والنبوية بالموجودين حال كونه مسلما
لكنا مكلفون بتحصيل فهمها ونعلم ان المعاني المفهومة منها عندهم هي المعاني المفهومة
عندنا فتكليفنا انما يحصل من مقدمتين الاولى ان تكليف الحاضرين والغائبين

كما كذلك فهو حجة علينا فينبغي ان نفهم الحاضرين والناس كلهم لكن لشخص حجة
عليهما بالنسبة الينا انما الكبر عليه فيها ولا الا الكرخي الاشتراك في التحليق واما
التفسير في فلان تلك الالفاظ لو كانت المعاني المنفصلة منها عند هؤلاء المعاني
الظاهرة عندنا هو المطابقات كانت غيرها يلزم النقل والتغيير والاصل العدم
وكذا لو كانت هي المعاني الظاهرة لكنها اذا اقترنت بما يصرفها عنها فان اقترانها
به غير معلوم فيندفع بالاصل على ان اهتمام السلف في ضبط ما سمعوه وحفظ
ما اخذوه من غير ان يقع الشيء بتغيير المعنى ينافي الاحتمال المذكور **والرابع** اجماع
ذات العلماء في جميع الاعصار والامصار اطبقوا على لزوم حمل اللفظ على المعنى
الظاهر عند التجرد عن القرينة والمباحثة في امثال المقام حتى ظهر بما ذكر عمود بنيانه
اذا كان اللفظ معنى حقيقي ومجازي ولم يعلم ان ايهما المستعمل من المعنيين
فاللازم حمله على المعنى الحقيقي وعدم جواز حمله على المجازي وهذا احد المعنيين المفهوم منه
من قولهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة المتفق عليه بينهم الا في المجاز المشهور
بناء على ما ذهب اليه بعضهم من تقديمه على الحقيقة ولو عند التجرد عن القرينة
على انه يمكن الجواب من وجهين **الاول** ان الكلام فيما اذا استعمل اللفظ مجردا عن القرينة
وهنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون الشهرة قرينة المجازية عند ذلك القائل على ما ذهب
اليه بعضهم والثاني المراد تقديم الحقيقة بحسب الذات ولا ينافيه تقديم المجاز في بعض
المواضع بالاعتبار والامور الخارجية كالشهرة ولم يكن قرينة اذا علمت ذلك نقول
والذي يظهر مما ذكر انه يلزم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند استعماله مجردا عن القرينة
وعدم جواز حمله على المعنى المجازي سواء كان اللفظ منفردا او مشتركا كما في معاني
فيه فاحتمال الحمل على المعنى المجازي فيه فاسد بل لم يذهب اليه احد ومحل النزاع
في معارضة الاشتراك والمجاز انما هو في المعنى الذي ستقف عليه من بعض بحثها
الالفاظ ولزوم حملها عليها وعدم جواز حملها على غيرها عند التجرد ظهر لك فساد ما ذكره

طايفة

طايفة خاسرة وفرقة بائرة عن الشريعة وما يتعلق بها من المقال وليس ذلك
الا لتقصيرهم في القواعد المعتبرة في دلالة الالفاظ وخروجهم عن القوانين الممهدة
لذلك المرام حيث قالوا ان الامور المتعلقة بالآخرة في سؤال القبر وغيرها من سؤال
القبر وثوابه وعذابه عبارة عن تخيل النفس بعد مفارقتها واصلا اليه اللذات
والآلام على سبيل المنامات على ما اعتقدته والبعث خروج النفس من الهيئات المحيطة
بها والحشر عن وصول كل نفس الى غاية وكذا الصراط عبارة عن التوسط في الاخلاق
والجنة عبارة عن العالم العقلي والنار عن الصور الكدرة المظلمة المولمة وغير ذلك من
المقالات الفاسدة والتأويلات الردية ونحن نقول ان هذه الالفاظ لما سمعت منا
او عشرتنا بالفاظ كذلك ولم تقترن بالقرينة الصارفة عنها فاللازم حملها على ظواهرها
لانفاظها ما يدل على امتناعها فسؤال القبر عبارة عن سؤال الملكين الحاضرين في
القبر الموكلين من عند الله تعالى العبد الميت عن اصول عقايده وعباداته تعلق هم
الى العبد والمراد بثوابه ما يصل اليه من نعم الله تعالى بعد الجواب وعذابه ما يصل اليه
بعد العجز عنه من الايلام والعقاب ولعل اليهما الاشارة بقوله صلى القبر روضة من
رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والبعث عبارة عن احياء الاموات وخروجهم عن
قبورهم والحشر جمعهم في ارض القيامة لمحاسبتهم والصراط عبارة عن جسر ممدود على متن
جهنم ادق من الشعر واحد من السيف واظلم من الليل يمر كل مكلف بالمرور عليه فيسعد
من مر عليه ومن اختلفوا في السرعة والبطء باختلاف مراتب السعادة والشقي يسقط منه
في الجحيم وهكذا الامر في باقي هذه الامور مما اخبر بها المخبر الصادق ولا
دلالة على هذه الكتاب يقم على امتناعها برهان قاطع فيجب التصديق بها والتقدم
والاعراض عن غيره وكذا فيه تذكرة لما بالاشباه **والصورة الثانية** هي ما اذا ظهر المستعمل
فيه ولم يظهر ان اللفظ حقيقة فيه او مجاز فيه وهذا لا يخ اما واحدا او متعددا فعلى مقامان
الاول ان يكون المستعمل فيه المعلوم واحدا والحكم فيه انه فيه حقيقة بوجوه

الاول انه لو لم يكن حقيقة لكان مجازا لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما وهو متوقف
على الوضع السابق وهو غير معلوم وعدمه كان معلوما بناء على ان عدم كل
حادث متيقن فالحكم بالثبوت مع عدم ظهوره دفع للعلم السابق من غير معارض
وهو غير جائز وفيه انه كما كان الوضع السابق معلوم العدم كذا الوضع المستعمل
فيه فالقدر اللازم بعد ثبوت الاستعمال في المعنى المفروض الوضع في الجملة اما كونه
لخصوص المعنى المستعمل فيه فلا لان في بيان ذلك فانه كان سبيلا لكنه لو كان مجازا كان محتاجا
الى العلاقة المصححة وهو خلاف الاصل فنقول كون المستعمل فيه معنى مجازيا
يستلزم الغير وجود العلاقة بينهما بخلاف الوضع المستعمل فيه فلنا التمسك باصالة
العدم نفي العلاقة لا معنى له لان الاصل المعمول اليه في مثل المقام هو الذي
سالبه المستصحب وانما يصح التمسك به اذا كان عدم العلاقة بينه وبين غير الذي يكون
الوضع له على ما هو المفروض معلوما في وقت ثم ليستصحب العدم وانما يثبت ذلك
مع غيره من المعاني الغير المتناهية وهو غير ممكن نعم يمكن ان يثبت ذلك بان المجاز
مفتقرة الى الوضع بعلم المستعمل بالمعنى المستعمل فيه والموضوع له كليهما بخلاف ما
لو كان ذلك المعنى موضوعا له فلا يلزم الا العلم بذلك المعنى لا المعنى الاخر ولعل
هذا القدر كاف في المقام فتأمل والثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنى كونه فيه
حقيقة عندهم لظهوره فيه لانه الاصل وذلك لان الملاحظ على انه قد استعمل لفظ عند
اهل الاصطلاح في معنى يخطر ذلك المعنى بمجرد من القرائن يكون اللفظ في نظرك
ان اصطلاحهم في التعيين بلا ارتياب في ذلك الظهور وهذا هو الطريق الغالب
في معرفة اللغات وهذا المقام مما يتمسك بديات الاصل في الاستعمال الحقيقة ليغر
ومرجعه الى ما ذكرنا منه انه اذا استعمل لفظ في معنى مجهول حقيقة ومجازية يكون
المظنون انه فيه حقيقة وبالجملة جعل الاستعمال دليلا على الحقيقة في المستعمل فيه
المعلوم وهذا هو المعنى الاخر لقولنا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لما اتفق

استعمال اللفظ

الاستعمال الحقيقة استعمال اللفظ في معنى كونه حقيقة فيه والتزييف بين العرف والعادة
اكثر من استعمال الالفاظ في المعاني المجازية على ما هو بيانه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب
فيكون المظنون من استعمال اللفظ في معنى كونه موضوعا له والظن في اللغات حجة ولان
المجاز مرجوح في الحكم لجامع ذلك ترجيح المرجوح على الراجح ومما يدل على ما ذكرنا
ما نقله العلامة طاب ثراه في النهاية عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم
الي اعرابيان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف
الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة
فلولا ان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك الثالث ان ذلك اللفظ لو لم يكن حقيقة فيه لكان
مجازا لما ذكرنا من انحصار الاستعمال الصحيح فيهما فيلزم الحاق المشتبه بالممتنع
اذ الممكن الذي لم يعلم وقوعه بالواقع النادر والتالي باطل بالمقام مثلا اما
الشرطية فلان المفروض انحصار استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى فلو كان مجازا فيه لكان مجازا لا حقيقة له
التي تقدم الكلام فيها ... التالي فلما عرفت بالتقسيم الثاني الاول والثاني فالمتنع
كيف يكون لبعض افراده ولتفاوت الشيء المعلوم الوقوع كيف يحصل من افراده ما لم يعلم وقوعه
الا الاخير بالالحاق فلان المشتبه يلحق بالاغلب لا انه الذهن يتحصل والظن انه من
ذلك نكونه غيره وهو عنده مرجوح لديه والحكم بوقوعه ترجيح للمرجوح فتامل الرابع
انهم قد استدلوا على كون المجاز خلاف الاصل بوجوه منها انه لم يكن خلاف الاصل لحصل التفاهم
حالة التخاطب لان تجويز المجاز يستلزم الحقيقة في اللفظ فلم يكن مرجحا بالنسبة
كان تردد السامع بين ارادة المجاز وارادة الحقيقة فلا يمكن حمل اللفظ على شيء منهما
فلا يحصل التفاهم ما يبطل التالي فلو ضح لان وضع الالفاظ للتفهيم والتفهم كما يجوز ان ينتفي
هذا التعليل اذا علم المعنى الحقيقي والمجازي للفظ فلم يعلم انتهما المراد يتعين ارادة
الاول كما نقل انه خير ومنها ان المجاز متوقف على الوضع والنقل والعلاقة
والقرينة والحقيقة على الاول والمتوقف على الامر الواحد اولى من المتوقف على امور اربعة

وهذا الوجه لو تم لدل على ان ترجيح الحقيقة من المجاز بالمعنى الذي كلامنا فيه فالاولى صرف

العنان الى ما هو ذلك فنقول لا يخلو اما ان يتوقف المجاز على الوضع فقط واما ان يتوقف على النقل فلان

ليس المراد من النقل في هذا المقام ما هو المصطلح عليه عند ارباب الفن بل صرف اللفظ

عن الموضوع له واستعماله في غير ما وضع له فتوقف المجاز عليه ظاهر ايضا واما ان يتوقف على العلاقة

فلان الكلام في المجاز الصحيح وهو مع انتفاء العلاقة ممتنع واما على القرينة فلان المقصود

من استعمال اللفظ في معنى استفادته منه فلو استعمل اللفظ في غير الموضوع له مع عدم اقترانه

بالقرينة اما ان يحمله المخاطب على غير المراد او لا يحمله على شيء اصلا وان الثاني خلاف المقصود مطلقا

الملازمة فلان المخاطب اما ان يكون عالما بالموضوع له لذلك اللفظ او لا وعلى الاول يحمله

عليه لانه غاية وضع اللفظ للمعنى ولا لتعلقه لمانعة فيلزم الامر الاول وعلى الثاني لا يمكنه

الحمل على شيء اصلا وامانع الثاني فلما عرفت من ان المقصود من استعمال اللفظ

في معنى استفادته منه الحمل على غيره وكذا عدم الحمل على شيء فانه لا يتحقق بما في القران

الامور الثلثة الاول فما توقفت عليه ماهية المجاز واما الامر الرابع فليس من ذلك بل

مما توقف عليه فهم المعنى المجازي منه ولعل لهذا اقتصر على العلاقة وبعض من لم يذكر

المتوقف عليه المجاز على تلك الثلثة ولم يلتفت الى الامر الرابع فلنرجع الى الكلام في وجه

ترجيح المتوقف على الثلثة او الاربعة بالنسبة الى ما يتوقف على الواحد فنقول ذلك

ذلك لاستلزام الاول لمخالفة الاصل اكثر لان كلا من الوضع والنقل والعلاقة والقرينة

خلاف الاصل والحقيقة متوقفة على الاول والمجاز على الجميع فكان مرجوحا بالنسبة اليها

لكن ينبغي ان يعلم انك قد عرفت مما ذكرناه ان الاصل المعول عليه في امثال المقام هو الظن

سواء كان الاستصحاب وغيره لان الاصل بالمعنى المذكور وان كان مسلما في الوضع والنقل

لكن اختصاصه بالمجاز ممنوع اما الاول فظاهر واما الثاني فلان النقل الذي يحتاج اليه المجاز هو

استعمال اللفظ في غير الموضوع له وهو لا يلزم ان يكون هو ان استعماله لا يكون معلوما سابقا

والاستعمال الذي هو فيما نحن فيه متردد بين كونه في غير الموضوع له فيقتضي العلم السابق كونه

في الموضوع له

في الموضوع له فيبقى احتمالها قائما مع الاحتمال الحكم بالمجازية يلزم انتقاض العلم السابق

بالاحتمال وهو فاسد لكنا نقول بمثل ذلك في الحقيقة بان العلم الثابت المتيقن

متعلق بالاستعمال اما كونه في الموضوع له او غيره فانه محتمل واما العلاقة فقد عرفت

في الوجه الاول ان التمسك بالاصل لنفيها مما لا مسرح له واما القرينة فنقول ان اقتران اللفظ

بها وان كان الاصل عدمه لكن معلوما بحيث يمكن التمسك بالاصل في بقائه الى ان

يثبت والعلم الثابت فيما نحن فيه انما هو المستعمل فيه لا انه اقتران اللفظ بالقرينة

فلان الحكم بالمجازية يستلزم مع انه مشكوك بعد ما كان معلوما فيلزم انتقاض العلم

بالشك وهو غير جائز واما الحكم بالحقيقة فلا كما لا يخفى فكان اولى لكن يرد عليه ان

معلومية المستعمل فيه يقتضي ان ما به العلم هو القرينة فالعلم بعدمها قد لا يتحقق بالعلم

بوجودها فلا يلزم المحذور فتأمل لا سيما عند فقد قرينة المجاز على ان تحصيل بيان الموضوع

له لا يحصل بالترجيح الثاني في تعيين المراد **والمقام الثاني** ان يكون المستعمل فيه المعلوم متعددا

وهذا على قسمين لانه ان لم يثبت الوضع لشيء منها اصلا بل بالنسبة الى البعض ثابت فلا

بالنسبة الى الاخر اما القسم الاول فهو انه اما ان يكون البعض مجازا على الاخر لقلة

الاستعمال والتبادر وغيرهما او لا وعلى الثاني اما ان يتحقق تقدم مشترك بين المعنيين

مثلا او لا فهنا صور ثلث الاولى ان يكون لبعض المستعمل فيه المعلوم رجحان على الاخر

وهذا يحتمل اما ان يتحقق بينه وبين المرجوح علاقة من العلاقات المعتبرة او لا وعلى الاول

ينبغي ان يكون حقيقة في الراجح مجازا في المرجوح اذ لو لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يكون

حقيقة في الجميع ومجازا كذلك او حقيقة في المرجوح مجازا في الراجح او لا حقيقة ولا مجازا

والكل فاسد اما الاخير فلما ذكرنا من انحصار الاستعمال الصحيح فيهما فيمتنع ثبوت الا استعمال

لا وجه له اختياره اما الاول فلا استلزامه الاشتراك المستلزم لتعدد الوضع المنفي بالاصل

ان قلت ان المجاز يستدعي ملاحظة العلاقة والاصل عدمها فلا الحقيقة ايضا تستدعي

ملاحظة الوضع لا يقال ان ملاحظة الوضع بعد العلم بالوضع بخلاف ملاحظة العلاقة

كما منع العيلية لا تتمة ان استعماله في الموضوع له غير مستلزم للحقيقية لان الاستعمال
فيه ان كان بملاحظة الوضع فحقيقة وان كان بملاحظة العلاقة فمجاز وفيه تامل واما
الثاني فلانه يستلزم الوضع للمعنى الاخر والاصل عدمه لكنه يمكن ان يقال انه كما يكون
الاصل عدم وضعه للمعنى الاخر كذا يكون الاصل عدم وضعه لاحد المعنيين مع انا نقول
ما اثبتنا ان هو استعمال اللفظ فيهما واللازم منه مطلق الوضع واما كونه لاحدهما فلا
لان الاستعمال فيه مسلم بدون كونه في الموضوع له واحد منهما فيثبت الحكم او في غيره
والاصل عدم وضعه لشيء من المعنيين فيمكن ان يقال ان المجازية لاحد المعنيين
ثابتة بناء على ما مر من بطلان احتمال الاشتراك فح نقول ان المعنى الاخر كان ايضا
مجازا فيلزم نفي علم المستعمل بوضع اللفظ للمعنى الاخر والعلم بالعلاقة وملاحظتها
لان كلا من العلم بالوضع والعلاقة وملاحظتهما كان حادثا وكل حادث كان مسبوقا
بالعدم والاصل بقاؤه ثم ما ثبت بالنسبة الى العلم بالوضع وملاحظته بناء على انه يلزم
المجازية والحقيقية لازم واما بالنسبة الى غيره فلا لان اللازم فيه استصحاب العدم حتى
لا يلزم انتقاض اليقين بالشك فثبت الوضع لاحد المعنيين وهو المطلوب ويجيء لما
بينا عليه ايضا انه قد تقدم ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى يقتضي الحقيقة لا يقال
ان ذلك يستلزم كون اللفظ حقيقة في المعنيين وهو خلاف المطلوب قلنا ان ذلك
انما يسلم بالنسبة الى احد المعنيين لا بالنسبة اليهما لاختصاص الدليل بذلك واما
الثالث فلان الحقيقة اصل والمجاز فرع لها لان الحقيقة اصل من المجاز فح لو حكم
بحقيقية المرجوح ومجازية الراجح لزم ترجيح المرجوح على الراجح هذا انما هو اذا كان احد
المعنيين علاقة بالنسبة الى الاخر او المعنى المرجوح بالنسبة الى الراجح واما اذا كان
الامر بالعكس فهنالك يتعين ان يكون المعنى المرجوح حقيقيا والراجح مجازيا كما في
نقل الثاني نعم انما لم يكن بين المعنيين علاقة فيمكن ان يكون اللفظ حقيقة فيهما
اما في احدهما فلما تقدم من ان استعمال اللفظ في المعنى يقتضي كونه حقيقة

واما الاقوال المجازية متوقفة على العلاقة والمفروض انتفاؤها ويرد عليه ان المفروض
انتفاء العلاقة بين المعنيين كلا يلزم منه انتفاء مطلق العلاقة لان نفي الخاص لا
يستلزم نفي العام فيمكن احدهما او كلاهما معنى مجازيا بالنسبة الى معنى اخر وهو الذي
وضع اللفظ له والجواب ان استعمال اللفظ في المعنى حادث فهو مسبوق بالعدم فكما
ان الاستعمال كان معلوما كان نعلم ملاحظة العلاقة بين المستعمل فيه وبين
غيره معلوم ما لم يثبت انتقاض هذا اليقين فيه هو بالنسبة الى الاستعمال واما
بالنسبة الى العلاقة فلا المجاز ان يكون المستعمل غير موضوع له ان قلت ان ملاحظة
العلاقة معارضة بملاحظة الوضع فلو كان المستعمل غير موضوع له يلزم نفي ملاحظة
الوضع وهو ليس كان نفيهما معلوما فاذا تعارضا تساقطا فمن اين الترجيح قلنا ان ملاحظة
الوضع مما لا بد منه على التقديرين اما في صورة الوضع فظ واما في صورة عدمه فلانه
مستلزم لملاحظة العلاقة وهو على ما مر اتصال ما بين المستعمل فيه والموضوع له فملاحظة
العلاقة مستلزمة لملاحظة الوضع من دون عكس فالعلم المتعلق بعدم ملاحظة
الوضع قد انتقض بالعلم بملاحظته بناء على ثبوت الاستعمال واختصاصه في الحقيقة
والمجاز واستلزامه لما تحققه كان اياها واما العلم المتعلق بعدم ملاحظة العلاقة
فلا لما عرفت من احتمال كون الاستعمال في الموضوع له وعدم استلزامه لملاحظة
العلاقة فتامل ولقيام الغالبة للفظ اذا كان موضوعا لمعنى يكون مستعملا
فيه فعلى هذا نقول ان اللفظ فيما نحن فيه ان قلنا انه موضوع للمعنيين اللذين
ثبت استعمال اللفظ فيهما فالكلام فيه وان قلنا انه موضوع لمعنى اخر غير المفروض
انما استعماله لم يحصر فيه نعتبره فيلزم حمل المشتبه على الفرد مع انك تعرفت ان حمله على
الاعم الاغلب لازم ان قيل ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فيمكن موضوعا لمعنى
اخر غير مستعمل فيه غيره ولم نطلع عليه واشتهر في المعنى المجازي قلنا ان هذا
الاحتمال غير متحقق لما تقدم ان المعنى حقيقة اللفظ في المعنيين المفروضين

والاحتمال المذكور عدم المهجورية المعنى الاصلي ويتعين المجاز فتكون معنى حقيقيا
واما كونه على سبيل النقل او الوضع الابتدائي فليس الكلام في ذلك لان المقصود تخصيص
المعاني الحقيقية والمجازية حال الاستعمال لئلا يمكن ابطال الاحتمال المذكور بانه بناء
عليه يلزم النقل او الاشتراك على الاول والثاني فيسقط بما اولى كما لا يخفى **الصورة الثانية**
ان يكون بين المعنيين مثلا قدر مشترك والحكم في ذلك هو ان اطلاق اللفظ من نوع ذلك
المشترك المعنوي اذ لو لم يكن كذلك فالارجح اما ان يكون موضوعا له ولكل من المعنيين ايضا
فقط او لبعضهما او لا شيء منهما بل الوضع انما هو للمعنى الاعم واستعماله فيهما مجاز كليهما
فاسد اما الاول والثاني فلاستلزامهما الاشتراك المخالف للاصل واما الثالث والرابع
فلاستلزام المجاز المخالف للاصل فتعين ان يكون الوضع للمعنى المشترك الذي هو ازيد على
تقدير الوضع لغيره يلزم الاشتراك او المجاز لان اللفظ اذا استعمل في كل من المعنيين
فيصح الاستعمال فيهما اما بالوضع او بالعلاقة وقد مر في بحث وهكذا وهذا الا الاشتراك
والمجاز على الثالث لازم كالاول على الاول والثاني على الثاني فالوضع للقدر المشترك
اما مرجوح بالنسبة الى تلك الاحتمالات او مساو لا انا نمنع لزوم الاشتراك او التجوز على تقدير
الوضع للمعنى المشترك لا نقرر فيه لان من اقا استعمال للوضع المحقق فلا فائدة كما يمكن ان يكون
على سبيل التجوز فكذلك فيما اذا كان الدال واحدا والمدلول متعددا كذا يمكن ان يكون
على سبيل الحقيقة بتعدد الوضع وذلك فيما اذا كان الدال والمدلول كلاهما متعددا فان
لا لازم على تقدير الوضع للمعنى المشترك ما قدمناه من الاشتراك او التجوز بعد الفرض على بطلان الاحتمال
فان اللازم فيهما اما لزوم التجوز او الاشتراك ولا شك ان المحتمل فيهما كان راجحا
على المتيقن منهما ان الوضع للامر المشترك اول وهو المختار قبل ان استعمال الكل مرجح
الوجهين وان كان مسلما لكنه غير [illegible] فيما نحن فيه لان المفروض ثبوت الاستعمال في
المعنيين فح لا يخلو اما ان يكون المستعمل فيه غير موضوع له او غيره وعلى الاول يلزم الاشتراك
وعلى الثاني المجاز فقلنا العقل المعلوم اصل الاستعمال ما كان في خصوص المعنيين فحينئذ

معلوم

معلوم والعقل المتيقن القدر المشترك فيتعين ان يؤخذ به ويتبع الرابط بالاصل
انه الاصل عدم المتيقن للفظ الا بقي كان الاصل عدم ارادة الخصوصية من اللفظ
يكون الاصل عدم المقترن من القرينة فالترجيح لا انا نقول ارادة الخصوصية معلومة
ان المفروض معلومية الاستعمال فيه ولا شك ان ذلك العلم مستند الى شيء فهو قرينة
على ذلك التخالف معنى فيهما بالاصل ونحن في التسليم بمعارضة الاصلين يوجب تساقطهما
في البين فيبقى اما الاصل عدم الاشتراك او المجاز سالما عن المعارض **الصورة الثالثة**
ان لا يكون بين المعنيين مثلا قدر مشترك وهذا ايضا لا يخلو اما ان يكون بينهما
من العلاقة المصححة للتجوز ام لا فالاول حكمه يكون حقيقة ومجازا وقد ظهر الوجه فيه مما مر
ويظهر فيه بعض ما يأتي في القسم الثاني ايضا واما الثاني فالحكم في ذلك ان يكون اللفظ
مشتركا بينهما اذ لو لم يكن كذلك اما ان يكون اللفظ مجازا فيهما او حقيقة في البعض مجازا
في الاخر والاول هذا ولا نا الشيء الاخير فقد تقدم دليل بطلانه لان المفروض انتفاء العلاقة
بين المعنيين فمع انتفائها احتمال المجازية ساقط ان قيل ان المفروض انتفاء العلاقة
بين المعنيين ولا يلزم من انتفائها بينهما انتفاء احتمال مطلق المجازية لجواز ان يكون
معنى اخر موضوعا له ويكون لاحد المعنيين علاقة بالنسبة اليه فيكون معنى مجازيا
قلنا ان الاصل عدم الوضع بازاء غير المعنيين فيلزم ان يكونا موضوعا لهما لكن الاصل
عدم الوضع بازاء كل من المعنيين فح يلزم الوضع بازاء معنى اخر ومغايرته ما يلزم
من استعمال اللفظ فيهما مطلق الوضع واما كونه لخصوص المعنيين فلا كما لا يخفى لكن
لا يلزم على تقدير الوضع بازاء غيرهما الاشتراك والمجاز فعلى تقدير الوضع بازاء
معنى اخر ايضا لا يلزم المجازية المهجورية ذلك المعنى فيلزم النقل وهذا الاشتراك انفع النقل
والميل الى الاشتراك فقط اولى من الميل الى الاشتراك والنقل معا فالاول هو [illegible]
لان اصالة عدم التجوز وان كانت معارضة باصالة عدم الاشتراك الا انه [illegible]
بالاشتراك لا يبقى مع ما عرفت آنفا ان الاصل اولى جدا فتامل واما القسم الثاني اذا

علم قصد المستعمل غير اللفظ وثبت الوضع بالنسبة الى البعض واشتبه الحال بالنسبة الى آخر
فهذا القسم ينبغي ان يرجح اما ان نعلم العلاقة بين ما ثبت فيه البعض الوضع ولم يثبت بعض انتفاء
او اتحادها لان كل كانت انواع العلاقة محصورة في كتب القوم معدودة يمكن الاطلاع
على التحقق والانتفاء فلا محالة يرجع القسم الثالث الى الاولين فيظهر الحكم فيهما انتفى
اما الثاني فيه ما ينبغي الحكم فيه بالاشتراك لان احتمال التجوز فرع وجود المصحح والمفروض انتفاؤه
واحتمال العلاقة بين ذلك المعنى ومعنى آخر وغيره ما ثبت له الوضع مدفوع بما قدمنا من اعدام
للعلاقة واما القسم الاول فقد قال السيد الاجل من علماء هذا فيه الاشتراك والمشهور بعل بناء
المشهور المجاز وهذا هو المعنى الثاني لعارضة الاشتراك والمجاز لمخصص انه اذا ثبت وضع اللفظ
بازاء معنى معين واستعمل في غيره وعلم ان المستعمل فيه ولم يعلم ان الاستعمال بطريق الحقيقة
او المجاز فرجح الاشتراك يرجح الاول والمجاز الثاني وتمسك القائلون بالاشتراك بوجوه
الاول ان الاشتراك اكثر فيحمل ما نحن فيه الحمل عليه لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
اما كونه اكثر فلان الالفاظ منحصرة في الاسم والفعل والحرف اما الحرف فيشهد على الاشتراك
لمن تتبع كتب النحو واللغة واما الفعل فلانه اما ماض او مضارع او امر والاول مشترك بين الخبر
والدعاء والثاني مشترك بين الحال والاستقبال والثالث بين الوجوب والاستحباب
واما الاسم فلا شبهة في ثبوت الاشتراك في كثير منها فثبتت الاكثرية وهذا الاستدلال
يحتمل معنيين المعنى الاول اكثرية الاشتراك من المجاز في كل واحد منها لعموم الاشتراك
ومعلوم ان المجاز ثبت في مجموع الحال لكن يكون الاعلى المجاز ثبت في كل واحد منها اقل بالنسبة الى ما هو
اشتراك فيحمل ما اشتبه الى الغالب ويكون المعاني المشتركة في الحرف هي التي يذكر وفيها
عند ذكر معانيها من غير احتياج بالقرينة المجازية ولا مثال المجازية نحو التحقيق كما في قولهم
الاقتران لعل كان في هذا الحرف يستعمل في معنى الاخر افيه موضع الاخر كما قال ابن مالك
وقد يجيئان موضع بعضه على كلا على موضع عن تدخلا والمعاني المشتبه ما هو التي
تدعا لنا استعمالها فيها مع علم تعرضهم لها وما في الافعال فقد علم ان المشترك فيها

[illegible]

اثبت المعنى المجازي فيها فكما فرضنا الماضي في المستقبل لما في المتكلم من الاخبار بالاشتراك الذي يحمل
الى الحال فلابد من المعنى الاخرى مثلا ان قال اخبر المتصف بالخبر ماض في الازمان فلما انضاد
هذا المعنى هذا المجاز اذ يلزم عليه كون الماضي والمضارع عند استعمالهما في معنى الامر
حقيقة غير مشترك الا مكون الامر حقيقة في التهديد حقيقة كما الخصم ان الغرض ان ذلك ويمكن بانه افعل
الاحتمال ان يكون المراد اكثرية الاشتراك في كل واحد منها من التجوز في غيره لا يلزم غيره مجهول
الحال في الجميع بل في بعضه لكن نظرا الى الكثيرة الاشتراك من التجوز في الاسم خرج عنه الانصاف
وعدم العلم بعدد معاني المشترك وكذا في الفعل لان صيغة الامر مثلا عند الخصم مشترك بين
الوجوب والاستحباب وقد استعملت في معان متكثرة لا تخفى على المطلع في مباحثها الاكثرية
ان التحقيق اذ العلاقات لا حد منها مسلم التجوز فيما لا يعلم مجهول الحال وهو صيغة معينة في الحرف
وعلى فرض التسليم يلزم ان يكون كل المعاني الا واحدا منها معنى حقيقيا وغيرها مجازا بين
الملك يلزم الحكم يكون الا واحد المعنى معنى مجازيا دون غيره ترجيح من غير مرجح وكذا الكلام
في الماضي فان قول الخصم مشترك بين الخبر والدعاء وينبغي ان يكون مراده بالخبر الاخبار في
الزمن الماضي لا في نحو استعمل صيغة المستقبل والامر اما ان كل منهما مستعمل مجازا
او شبه الحال مختلف الحال وعلى الاول لا يلزم اكثرية الاشتراك من التجوز في الماضي وعلى الثاني
يلزم الحكم بالاشتراك في الجميع كما يلزم من ذلك وعلى فرض التسليم التحقيق المجوز غير الصلاح ان
المفروض اكثرية الاشتراك في الكل عن التجوز في غيره وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح وكذا
الكلام في المضارع نعم يمكن تسليم هذا المعنى بالنسبة الى الحروف من كلام مستفيض عليه
والمعنى الثاني ان يكون المراد اكثرية الاشتراك من التجوز في المجموع من حيث المجموع وهذا المعنى
انما يصح لو اعتبرنا صح المعنى الاول وقد عرفت الحال فيه او يكون الاشتراك في الاكثر اكثر من
التجوز في غيره وان لم يكن الامر في الباقي كذلك لكن اذا لوحظ المجموع من حيث المجموع يكون الاشتراك
اكثر من التجوز فقد عرفت الحال فيه ايضا او يكون الاشتراك في بعض ما ذكر له اقل كالحرف
مثلا اكثر بحيث اذا لوحظ اكثر يكون التجوز بالنسبة اليه اقل ولكان التجوز في بعض الافراد

بالقياس الى الاشتراك الا انه لكن اكثرية قليل ايضا لا كثيرة الاشتراك فلا يخرج الاشتراك المحتمل له
لو خلا عن ترجيح التجوز لاكثريته على هذا التقدير ايضا غير مسلم لان اكثرية الاشتراك في الحروف على تقدير
تسليمها ليست كاكثرية التجوز في غيرها فانه لا عبرة اذا بتلك الاكثرية لما يرد عليه انهم هيهنا احتمالا اخر وهو
ان الاشتراك في الحروف على تقدير تسليمه وان كان اكثر من التجوز فيها الا انه يحمل ما جهل حاله في غير الحروف
مع ضميمة ثبوت الاكثرية في غير الحروف فيحكم بالاشتراك فيها نظرا الى ثبوت الاكثرية فيها ويحكم كل
بان يحكم بما اشتبه حاله في الحروف على غيرها فيحكم بالتجوز لانه ليس بناء على كثرة التجوز في الاشتراك
قيل بل يتعين الاحتمال بان يحكم على ما جهل حاله في الحروف بالاشتراك نظرا الى ثبوت اكثريته من التجوز
فيها فيحكم على ما جهل حاله في غيرها بالتجوز نظرا الى ثبوت اكثريته فيه ولو اعتبر الاول ثبت
ما ذهب اليه الخصم من الاخيرين اما على الثاني فظ واما على الثالث فلان مذهبه ترجيح
الاشتراك على التجوز مطلقا والذي يلزم مما نحن فيه ترجيح الاشتراك على التجوز تارة وعكسه
اخرى لكن لا وجه لاختيار الاول لان الحمل على المجانس اولى من الحمل على المخالف كما لا يخفى مع
ان حمل المشتبه في غير الحروف عليها وعدم حمل المشتبه فيها على غيرها ترجيح من غير مرجح ح
قيل اختار الثالث ونثبت المدعى انما هو بضم القول بالتفصيل بناء على انه اذا ثبت ترجيح الاشتراك
على التجوز في الحروف فنقول بترجيحه في غيرها ايضا لعدم القايل بالفصل لانهم فرقتين طايفة ذهبوا
الى ترجيح الاشتراك على التجوز مطلقا وطايفة اختاروا العكس كذلك والقول بالتفصيل خرق وحيث
وحيث اثبتنا رجحان الاشتراك على التجوز في الحروف بما سبق نقول بذلك في غيرها ايضا لما مر
قلنا سلمنا انتفاء القايل بالفصل لكنه لا يعين رجحان الاشتراك على التجوز لانا نقول لما
كان المفروض اكثرية التجوز من الاشتراك في غير الحروف يحمل ما اشتبه حاله في غيرها عليه فيحكم
بالمجازية فيلحق ما جهل حاله في الحروف بذلك لفقدان القايل بالفصل فنسلم هذا الامر على تقدير
اكثرية الاشتراك من التجوز في الحروف ويمكن مع ذلك بناء على ان غاية ما يظهر من تتبع كتب
النحو واللغة هذا المستعمل في الحروف فغير انما يدل على الحقيقة اذا قلنا برجحان الاشتراك
على المجاز فالاستدلال به على المطلوب يستلزم الدور اذ مع رجحان الاشتراك على المجاز

بمثل

مرجحاته عليه التحقيق انه تقرر انهم كلما تمسكوا في ذكر معاني الحروف على انها ان تلك الحروف مثلا
لمعان الاول كذا والثاني كذا الى آخره والثاني ان تلك الحروف تجيء على معان او يستعمل على معان
والثالث ان الباء مثلا بمعنى اللام وغيرها والظاهر من القسم الاول ان تلك المعاني وان كانت
من المعاني الحقيقية مع امكان المناقشة في ذلك ايضا لكن الظاهر من الاخيرين انها من المعاني
المجازية والحكم باكثرية الاشتراك من التجوز في الحروف يتوقف على كون اكثر كلماتهم في بيان
الحروف على النهج الاول وهو غير معلوم كما لا يخفى على المتتبع ثم ان دعوى الاشتراك المعنوي بين
المعنى [illegible] ممنوعة [illegible] ان اهل اللغة حقيقة في الاول
نقطع بعدمه فيما نحن فيه وهو ذلك بعدم شيوع الثاني بعد غيره مشترك لا بجهة
على التجوز نعم وقع الخلاف بينهم في المضارع والامر في انه هل الاول موضوع للحال فقط او الاستقبال
كذلك والثاني للوجوب فقط او الاول مشترك بينهما والثاني بين الوجوب والاستحباب وطلب الفعل
بالاشتراك المعنوي [illegible] متفقا عليه ولا بمعونة البرهان معولا عليه حتى يمكن الاستناد اليه في
حكم الغير [illegible] كما لا يخفى على من لاحظ المسئلة في المقامين وتفحص عن
متابعة الغير في البين وتامل ما ذكرنا القول في الطرفين بل الظاهر ان القايل بالاشتراك في المقامين
القايل بترجيح التجوز [illegible] في ذلك على ما اختاره في تلك المسئلة
من ترجيح الاشتراك فيهما [illegible] رجحان الاشتراك على التجوز لجهات اخر عليه ولا يخفى
فساده **والدليل الثاني** هو ما يظهر من السيد الاجل مما ذكره في بيان الاشتراك من الفاظ
العموم محصله ان اللفظ في المعنى المستعمل فيه ان لم يكن حقيقة يكون مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو كان مجازا لا وقفنا اهل اللغة على ذلك
او علمنا ذلك بالعلم الضروري والثاني منتف بلا ريب لما وقع الخلاف بينهم في ذلك اما الاول فلانه
فلانه يظهر بالتصفح والاستقراء انهم انما وقفوا في المجاز وحده [illegible] كتبهم تقريبا
[illegible] والجواب عن ذلك بالنقض والحل
اما الاول فلانا نقول ان ذلك اللفظ في المعنى المستعمل فيه ان لم يكن مجازا لكان حقيقة

اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الامر لو كان حقيقة لاتفق اهل اللغة على ذلك
وعلمناه بالعلم الضروري والثاني لم يكن والا لما وقع الخلاف بينهم في ذلك اما الشرطية
فلانا نعلم بالتتبع والاستقراء ان كل لفظ حقيقي وجد فيه احد الامرين كالانسان
والحمار والاسد والسباع والارض والسماء وغير ذلك من الاسماء والافعال في معانيها
الظاهرة فلا بد للسيد قدس سره من التزام احد الامرين اما القول بعدم جواز اثبات الحق
يثبت بالنظر والاستدلال وانحصار ثبوتها بالنقل والضرورة كما ادعاه في المجازات او
القول بجواز اثبات الوضع والحقيقة بها دون المجاز لكنهما سخيفان اما الاول فلان دعوى
ثبوت النقل والضرورة في اوضاع جميع الالفاظ مما يكذبه الوجدان ويحكم بفساده ما اتفق
عليه من التمسك في اثبات اوضاع كثير من الالفاظ بالاستدلال وما اعتمد عليه في تثبيت
بها الثبوت الوضع في مقام الاشتباه وكيف يمكن ان الالفاظ التي لا اعتمد فيها الى معنى
بعضها وسيجيء الكلام في البعض الاخر اذ ثبوت النص فيها انما في التمسك بهذه المقالات
الفاسدة والكلمات الواهية فضلا عن ثبوت الضرورة وكيف لو كان النص والضرورة
فيها متحقق لما وقع الخلاف لاستماع ذهاب الاكثر الى المجازية والسيد فيه لم يكن متمسكا
لثبوت احد الامرين فيها اما الثاني فلان دعوى الفرق بين الحقيقة والمجاز بجواز ثبوت
الاول بالاستدلال دون الثاني تحكم محض غير ملتفت اليه بعد الفرق بينهما بل الامر في الحقيقة
اهم للاصالة وندرة المجاز فجواز الاستدلال في الاول يدل على جواز الاستدلال في الثاني
بطريق اولى ويمكن الاستدلال على الحقيقة الاتفاق على الاشتراك الاستدلال العلماء
بينهما واما الثاني فلان دعوى انحصار ما ثبت بالمجاز فيما ذكره من الامرين المذكورين
غير مجيد وكيف يصح انهم اتفقوا على ضبط الامارات التي بها يستدل على التجوز مما تقدم وشيوعها
لجواز اثبات كثير من المجازات التي نقطع بعدم تحقق شيء من الامرين المذكورين
فيها فليكن المقام من ذلك ولا ترد لدلالة على المجازية بعض ما سيجيء اليه الاشارة ان شاء الله
سبحانه والثالث ما ذكره السيد كيف نجد تعبير اللفظ المختص بالعموم وادعائه اشتراكا

ويعم البرهنير وبينا الخصوص من ان الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يعرف انه الا مشترك
يستعمل تارة للخصوص واخرى للعموم الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اضربته
واكرمته وكان يريد الخصوص وقيل ما يريد به العموم ويتوقف لفقيت العلماء ودفعت
الشبهة وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة فلا يقع فيه
خلاف والقائل من استعمال اللفظة في شيئين انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا
ان يوقف كما انا وبعدنا بدليل قاطع على انهم باستعمالها متجوزة فيه متذكرات استعمال
اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعمال اللفظ الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما
ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد وجوابه ان استعمال
لفظ العام في المعنيين وان كان مسلما لكن لا نسلم دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة
لان الاستعمال كما يوجد في الحقيقة يوجد في المجاز ولا دلالة للعام على شيء من افراده
بخصوصه وما ذكره من ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس الا كاستعماله في الواحد في الدلالة
على الحقيقة مقدوح فيه لانه اثبات اللغة بالقياس وهو مرغوب عنه ولو عند المحققين
من القائلين به في الاحكام فلا انه يمكن ان يقال انه قياس مع الفارق لان من شرطه
العلم بوجود علة الحكم في المقيس وهنا لا يتحقق ذلك انا نعلم ان الاستعمال في المعنى
الواحد من حيث نفسه يدل على الحقيقة لان المفروض تحقق الاستعمال في المستعمل
في المتعدد وهو بنفسه علة الحكم في الحقيقة فيوجب الحكم بها فيها من غير استلزام
تحقق العلة لتحقق المعلول لكنه غير معلوم لان المقطوع به لا دلالة الاستعمال عليه الا الحكم
في المعنى الواحد بعد عدم التعدد ومثل هذا لا يصح قياس المتعدد لانتفاء المتعدد
لانتفاء العلة الموجبة للحكم ولهذا اتفق الفقهاء والاصوليون على الحقيقة عند
وحدة المستعمل فيه واختلفوا في صورة التعدد والمختار الاكثرون فيه التجوز فيه
فلو كان مجرد الاستعمال دليلا على الحقيقة لا وجه لهذا الخلاف ان قيل انفاق على الحكم
في صورة الوحدة مجرد الاستعمال لا مع وحدة المستعمل فيه اذ لو كانت كذلك لزم

ان لا يحكم بالحقيقة ابدا وانت اذا بحثت فالمقدم مثلها اما الشرطية فلان العلم بوحدة المستعمل فيه
انما يحصل اذا علم ان اللفظ لم يوضع بغير ذلك المعنى كما شيء فرق انتفائه كثير من الالفاظ
لو لم يكن تجيب عنها حتى لا يكون يمكن الحكم بالحقيقة لانه مشروط بالعلم بانتفاء التعدد وهو
غير متحقق وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واما بطلان التالي فللقطع بانهم يحكمون
بالحقيقة بمجرد وجدان اللفظ مستعملا في معنى واحد وان لم يحصل القطع بانتفاء غيره قلنا
ليس المراد بوحدة المعنى وحدته في نفس الامر حتى يكون حصول العلم بانتفاء غيره بل الوحدة
بحسب ما نقلنا اذا رأينا اللفظ مستعملا في معنى ولم نطلع علينا غيره يكون القائل باحكامه
عدم استعماله في غيره على انه يمكن ان يقال علة الحكم ثبوت الاستعمال وعدم ظهور تعدد
المستعمل فيه وتحقيق المقام يستدعي ان يقال في الجواب عن اصل الاستدلال بان القول بالحقيقة
في صورة الوحدة للادلة المتقدمة وهي غير جارية في صورة التعدد اذ فيها اذا كان اللفظ
في ذلك المعنى الواحد لم يكن حقيقة لكان مجازا والمجاز يستلزم الوضع السابق والاصل
عدمه وعدم جريانه فيما نحن فيه ظاهر لان الوضع المتوقف عليه المجاز هنا ثابت فلا يمكن
التمسك بالاصل في عدمه ومنها استلزام الحكم بالمجاز الحاق المشتبه اما بالممتنع او
بالممكن الغير الواقع او الواقع النادر على ما سبق بيانه وهذا ليس كذلك لان المفروض ثبوت
الوضع بالنسبة الى بعض ما استعمل فيه اللفظ والاشتباه انما هو في الاخر فلو حكم بمجازيته
لكان مجازا ذا حقيقة فلا يلزم شيء مما ذكر ومنها توقف المجاز على الوضع والنقل
والعلاقة بخلاف الحقيقة فانها متوقفة على الاصل فان الامر فيه كما لا يخفى لان
الامور المعتبرة فيما نحن فيه اعم من ان يكون اللفظ حقيقة او مجازا بل المجاز هنا اولى
لكون الحكم بالحقيقة يستلزم التعدد في الوضع والقرينة بخلاف المجاز فتامل ومنها ثبوت
الاستعمال بناء على ما عرفت من ان ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وهو وان كان
متحققا فيما نحن فيه بناء المستدل عليه لكن قد عرفت ان الاصل في ذلك الاكثرية استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي من استعماله في المعنى المجازي وهو غير جار فيما نحن فيه لما

عرفت

عرفت سابقا من ان اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة كثيرا حقيقة ومجازا اكثر من الاشتراك
والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب فقد تحقق بما قررنا ان مجرد الاستعمال من حيث
هو الاستعمال مع قطع النظر عن جميع ما عداه لا يدل على الحقيقة وهكذا ينافي كلام التفتازاني في
المجاز انه مع ملاحظة وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده [illegible] ويرشد فيه التدافع في
كلامهم حيث حكم تارة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة واخرى ان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز ودلالة العام على الخاص فالمنفي الدلالة المستقلة والمثبت الدلالة
في جملة واوضح من ذلك من الامور في التناقض واتحاد وحدة الموضوع وهي منتفية
فيما نحن فيه لاختلاف الموضوع في المقالتين اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة انما يتمسك
بها فيما اذا لم يظهر تعدد المستعمل فيه واعمية الاستعمال من الحقيقة والمجاز انما يتمسك
بها فيما اذا ظهر ذلك وعلم الوضع بالنسبة الى البعض دون كما يكون اللفظ حقيقة ١الاصل في٣
في صورة وحدة المستعمل فيه ويتمسك فيه بان الاصل في الاستعمال الحقيقة يكون اللفظ مجازا
في المعنى المشتبه المشهور في صورة تعدد المستعمل فيه فيتمسك فيه بان الاصل
في الاستعمال المتساوي به مع عدم استقلال الاستعمال في الدلالة على الحقيقة والمجاز
فيهما فكما يدل على الحقيقة في الصورة الاولى مع ملاحظة الوحدة فليدل على المجاز في
الصورة الثانية مع ملاحظة التعدد فقلنا التمسك باعمية الاستعمال فيما نحن فيه
انما هو في مقابلة من يرجح الاشتراك التفتتاز الاستعمال فيقال ان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز اي الاستقلال انما يكون فيهما اذا كان الاستعمال مستقلا
في الدلالة على الحقيقة وليس الامر كذلك لانه كما يوجد في الحقيقة يوجد في المجاز فلا
دلالة على واحد منهما بخصوصه كلا وجه له نعم قد يدل عليه [illegible] مع ملاحظة وحدة المستعمل
فيه فيقال ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بمعنى ان الظن في ذلك للاغلب المتعارف
فيجب فيه ان يرجح المجاز في صورة التعدد ان يقال الاصل في الاستعمال في هذا المورد
المجاز بمعنى ان الاغلب فيما اذا كان المستعمل فيه اللفظ متعددا وثبت الوضع بالنسبة

الى البعض ما اشتبه الحال بالنسبة الى الاخر وجدت العلاقة بينهما ان يكون اللفظ
في المعنى المشتبه مجازا للمباينة وعدم تنطقهم بتلك المقالة ليس لعدم صحتها بل لاجل
ان يوهم الاشتراك لما ان تلك المقالة تشبه في ذهابا خيرة الاستعمال عما يجعلها
المجازية بما عندهم من الامارة فيفهم منها ان من اتى في ذلك المقام بان الاصل في التجوز
يكون صحيحا لا يخفى عليك ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لهذا المعنى يمكن التمسك
في مواضع الاول هو ما تقدم انه عند وحدة المستعمل فيه اللفظ والثاني فيما اذا
تعدد لكن انتفت العلاقة المصححة بينهما والثالث هو ما يكون المستعمل فيه متعددا
ووجدت العلاقة بينهما لكن لم يكن لاحدهما على الاخر رجحان حتى يحكم بحقيقة ومجازية
الاخر والرابع ان يكون متعددا ايضا لكن وجد القدر المشترك بينهما انما قيل ولم
معنا اخر وهو ما تقدم من انه انا على المعنى الحقيقي والمجازي للفظ ... في
المستعمل فيه وجب حمله على المعنى الحقيقي لان الاصل في الاستعمال الحقيقة اي الظاهر
من اللفظ المستعمل عند استعماله مجردا عن القرينة ان يكون حقيقة اي مستعملا
في الموضوع له والرابع ما ذكره السيد قدس سره في اثبات الاشتراك لالفاظ العموم بين العموم
والخصوص ليفهم منه ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ
قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز هناك ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة
واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما
ينتقل من اللفظ المستعمل الى المجاز بالدلالة فيه ان المراد بالاصل في كلامه
اما معناه اللغوي او المعنى المتقدم وعلى الوجهين لا يتم التقريب تامل لا يقال
مفاده ح ان الحقيقة موقوف عليه المجاز كما يظهر هذا المعنى من قوله بدلالة ان
اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز هناك ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة
له في اللغة فان الموقوف يمتنع انفكاكه عن الموقوف عليه بخلاف الموقوف عليه
ويرد عليه انه على فرض تسليم ذلك ممنوع لو توقف حمل اللفظ على الموقوف عليه مع حمله

على الموقوف

على الموقوف بدل من ادعاها الاثبات فعل ان ذلك غير مسلم بل الموقوف عليه
للمجاز هو الوضع لا الحقيقة فيمكن ان يكون اللفظ موضوعا ولم يستعمل في الموضوع له
واستعمل في غيره فح يكون مجازا لا حقيقة له وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك بما
لا مزيد عليه واما على الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة قد عرفت ان له
معنيين الاول حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند مجهولية المستعمل فيه والثاني ان
الاصل فيما استعمل فيه اللفظ ولم يعلم انه حقيقة او مجاز ان يكون حقيقة فيه وهذان
المعنيان وان كانا مسلمين لكن لا دخل لهما فيما نحن فيه اما الاول فظاهر واما الثاني
فلما عرفت من ان ذلك مسلم عند وحدة المستعمل فيه لا عند تعدده اذا كان ما نحن فيه
ومن ذهب اكثر العلماء الى الحاجة الى المجاز وقد تقدم وجه ذلك مفصلا فلا حاجة
الى الاعادة والخامس انه لو كان مجازا لزم الوقوع في الخطاء عند فقد القرينة لعدم الاطلاع
بطلان اللازم فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه عند وجود القرينة يحمل ما دلت عليه وعند عدمها
يحمل على المعنى الحقيقي وكان المراد المعنى المجازي فيقع في الخطاء بخلاف على الاشتراك
فانه مع وجودها يحمل على ما دلت عليه ومع انتفائها لا يحمل على شيء من معنييه بل
يتوقف فلا يقع في الخطاء فهو اولى واما بطلان اللازم فظ ويتوجه عليه ان المراد
بالخطاء اما الخطاء في نفس الامر او بحسب الظاهر فان كان الاول نقول ان الملازمة
ح وان كانت مسلمة لكن بطلان اللازم مم لان التكاليف انما هي بحسب الظاهر لا بحسب نفس
الامر والواقع وعلى فرض هذا التسليم يحتمل مثله على تقدير الاشتراك ايضا كان يكون
القرينة مجهولة بمقابل القرائن معينة لمعنى وفي الواقع معينة لمعنى اخر وح يكون الفهم
بمعونة بعض القرائن عند صدور الخطاب والحمل على معنى وفهم معنى في وقت اخر
فيتفاوت فيختلف المعنى المراد وهكذا وان كان الثاني فنقول بطلان اللازم ح وان
كان مسلما لكن الملازمة ممنوعة لان المراد بحسب الظاهر في نقل المكلف عند انتفاء
القرينة المعنى الحقيقي ولا يضمن ان يكون المطلوب منه واقعا غيره بالنسبة اليه في الحال

لما تقدم من الادلة فبعينه جار هاهنا الا ان الظاهر هنا القول الثاني لما تمسك به الاظهر في اصالة المجاز
من الاشتراك لكن بان يقال ان التجوز خير من الاشتراك لانه مع القرينة يحصل الافادة الصحيحة
بحسب الذات سواء كانت من القرينة او بدونها فانا مع الاشتراك لا يحصل الافادة التفصيلية
من غير ان توجد قرينة القرينة هذا مع انه يلزم على تقديره ما مر من الدليل المذكور والقول
بالاشتراك اضعف مستندا فقضا الشهرة هو المختار ويستدل عليه على ذلك امور
الاول ان الاشتراك يفتقر الى تعدد الوضع وهو غير معلوم فيدفع بالاصل لان فيه
ان القدر المتيقن فيما نحن فيه وضع اللفظ بازاء احد المعنيين مثلا واستعماله في
الاخر واما الوضع فغير معلوم وهو امر حادث والاصل عدمه لكن المجاز يتوقف
على الوضع والنقل والعلاقة فهلا لان الاشتراك انما يتوقف على الاول فيكون اولى لانا نقول
ذلك وان كان مسلما لكن كل ذلك معلوم الثبوت اما الوضع فلانه المفروض ان وضعه
بازاء المعنى الواحد معلوم وهو الذي يتوقف عليه المجاز فلا يمكن التمسك في دفعه بالاصل
والوضع الذي يتوقف عليه الاشتراك هو الوضع بازاء ذلك المعنى وهو غير ثابت فيدفع
بالاصل واما النقل فلانك قد عرفت ان المراد به في امثال المقام الاستعمال وهو ايضا
مفروض الثبوت واما العلاقة فكذلك لما عرفت في عنوان المسئلة فهو حق لكن يمكن ان
يجعل العلاقة لا يكفي لصحة المجازية بل لا بد مع ذلك من ملاحظتها وهي غير معلومة
فالاصل العدم لكن يجاب بان الحقيقة يفتقر الى ملاحظة الوضع فيتعارض الملاحظتان
فيبقى اصالة عدم الوضع سالمة عن المعارض لانا نقول ان ملاحظة الوضع عين العلم بالوضع
لانا نقول قد مر الجواب عن ذلك بان العلم بالوضع غير كاف لتحقق الحقيقة اذ قد يكون
اللفظ مستعملا في الموضوع له ويكون مجازا وذلك عند عدم ملاحظته بل ملاحظة العلاقة
كما ان اللفظ المشترك استعمل فيما عرفت في المقدمة من ان استعماله في الموضوع له يمكن ان يكون
على سبيل الحقيقة والمجاز والفارق ملاحظة الوضع والعلاقة حال الاستعمال نعم يمكن
ان يقال ان ملاحظة الوضع على تقدير التجوز ايضا لازمة اذ ملاحظة العلاقة لا تنفك عن
ملاحظة

ملاحظة لما عرفت سابقا من ان العلاقة اتصال ما بين المستعمل فيه والموضوع له غايته
في الباب انه على تقدير التجوز يلزم ملاحظة الوضع لمعنى آخر غير المستعمل فيه وعلى تقدير
الحقيقة ملاحظته له وهذا لا يجدي نفعا في المعارضة فملاحظة الوضع على التقديرين
متعارضتان فيبقى ملاحظة العلاقة على تقدير التجوز معارضة الوضع على تقدير
الحقيقة فلا يبقى للتجوز رجحان ويمكن الجواب عنه بان اللازم على تقدير التجوز ملاحظة
الموضوع له لا من حيث انه موضوع له بل من حيث ان ملاحظة العلاقة لا يمكن بدونها
فلم يوجد هناك ملاحظتان ينفك احدهما عن الاخرى بل في الحقيقة ليست الا ملاحظة
العلاقة وفيه الاشكال **والثاني** ان تتبع اللغات وتصفح المحاورات وتظافر النقل الدالة
كشف ان اللفظ المستعمل في المعنيين اما اكثر كونه حقيقة ومجازا اغلب من كونه حقيقة
في الجميع فقضية ما ترى ان الظن يحكم بالحاق المشتبه بالاغلب ان قيل ان الحكم بالاكثرية ان اريد
ثبت فيه المجازية في المشتبه فالاول لا نزاع فيه كما نقل فيما نحن فيه والثاني اول الكلام
والاستقراء ما لم يثبت المدعى صعبة في المقام قلنا قد اشرنا الى الجواب عن مثل ذلك فيما تقدم
محصله ان المختار الاول ونقول لما ثبت المجازية في اكثر الموارد واغلب المواضع فحمل المشتبه
عليها اولى من حمله على الاقل وبعبارة اخرى ان ثبوت الاكثرية موجب للظن بان المشتبه من ذلك
والظن في امثال ذلك حجة بل يشهد لاعتبار هذا الظن في هذا المقام ما دل على اعتباره في
الحكم الشرعي مثل ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان كان المأخوذ منه ممن
يجهل حاله كموثقة اسحق بن عمار عن مولينا الكاظم عليه السلام فانه قال لا باس بالصلوة فيما يصنع في
ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال عليه السلام اذا كان الغالب عليها المسلمين
فلا باس ان قلت ان المعنى المذكور يحتمل ان يكون في نفس الامر والواقع معنى حقيقيا
والحكم بالمجازية ينافيه قلنا كما يحتمل ان يكون معنى في الواقع كذلك يحتمل ان يكون في نفس
الامر والواقع معنى حقيقيا فالحكم بالمجازية ينافيه قلنا كما يحتمل ان يكون معنى في الواقع
كذلك يحتمل ان يكون معنى مجازيا فالحكم بالحقيقة ايضا ينافيه وبالجملة انه لا يساعد

المذكور لا اختصاص وعلى تقدير المجازية لوروده على احتمال الاشتراك ايضا لكن احتمال
المجازية اولى لما تقدم ثم ان اكثرية المجاز بالمعنى المذكور مما لا ريب فيه وان ذهب
القائلون بالاشتراك الى خلافه وقد تقدم مستنده من ذلك مع جوابه بقي الكلام في
هذا المقام فيما ذكره بعض الاعلام في اكثرية الاشتراك وهو انه ما من لفظ الا وهو مشترك
بين معناه ونفس اللفظ كما يقال من حرف جر وضرب فعل ماض وزيد ثلاثي وهكذا
لم يثبت التجوز في جميع الالفاظ كان الاشتراك اكثر ويمكن الجواب عنه من وجهين اما
هو انه قد عرفت ان المراد ان اللفظ المستعمل في المعنى المتعدد كونه حقيقة
ومجازا اكثر من كونه حقيقة ومجازا اكثر من كونه حقيقة في الجميع ولا ينافيه اكثرية
الاشتراك في غير محل الكلام والثاني ان تحقق الاشتراك فيما ذكره غير مسلم لان الظا
اعتبار وحدة الموضوع في المشترك بان يكون اللفظ في كلا الاستعمالين اما من افراد او فعلا
او اسما وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لان لفظ من عند ارادة الابتداء حرف وفي قولك
من حرف جر اسم وهكذا في الباقي فاختلف النوعان في الموضعين فلم يتحقق الاشتراك
ايراد كلام لدفع تضاد اعلم انه قد تقدم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وربما يشكل
فيما نحن فيه بغلبة المجاز من الحقيقة وقد يتمسك بها الخصم الاصل في مواضع فتتعارض
ويقع بينهما منافاة لان مقتضى الاصل في الاستعمال الحقيقة ان الظاهر الحقيقة فلما كان
المجاز اكثر يكون الظاهر ذلك كما لا يخفى فتغير ما تقتضي والجواب ان مورد الكلامين
مختلف لان الاصل في الاستعمال الحقيقة يتمسك به فيما اذا لم يعلم المستعمل فيه
ويعلم المعنى الحقيقي والمجازي وغلبة المجاز انما يتمسك بها فيما اذا كان الامر بعكس
ذلك اي علم المستعمل فيه ولم يعلم انه فيه حقيقة او مجاز فيحكم المجاز بالاغلبية ان
قيل قد تقرر فيما تقدم انه اذا علم المستعمل فيه اللفظ وكان واحدا ولم يعلم الحقيقة
ولا المجاز فالاصل ان يكون حقيقة قلنا نعم لكن التمسك بغلبة المجاز في صورة تعدد
المستعمل فيه فيما نحن فيه واما عند وحدته فلا كيف ومعات المجاز الذي حقيقة له

اما ممتنع

الحقيقية
اما ممتنع الوجود او نادر جدا ان قلت ان مطلق الشأن المجازية اكثر من المعاني
والفرق انما يجري الشيء بالاغلب فيمكن المعنى المعلوم معنى مجازيا قلنا اكثرية المعاني المجازية
من الحقيقية لها احتمالات اربعة قد تقدم تحقيق الحال فيها بما لا مزيد عليه وعلى اي حال نقول
انا نعلم ضرورة بما تقدم من ندرة تحقق المجاز من غير حقيقة واكثرية استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي منضما الى ما تقدم من الاستدلال على الحقيقة في الصورة المفروضة
والثالث من ادلة المجازية مفاسد الاشتراك تا [illegible] ادلة المجاز نفيها فقد يكون انه ابلغ لان
قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من قولك شبت ومن هذا القبيل بحث لان المراد ان
يكون البليغة كل مجاز من كل حقيقة او البليغة عليها فيما اذا دار الامر بينه وبين الحقيقة ك
او في الجملة وعلى الاول وان يثبت به المعنى الكثير غير مسلم والمستند الظاهر غير مسلم
لا يدل عليه لفظ قد الداخلة في المضارع التقليل والثاني وان اشترك مع الاول في اثبات
المدعى بذلك لكن على فرض تسليمه ايضا عده المثال المذكور بالموضوع ان حال الحقيقة فيما
نحن فيه اذ تعدد المستعمل فيه واللفظ واحد كما لا يخفى والامر فيه بالعكس لان المراد من
قولك اشتعل الراس شيبا وشبت واحد واللفظ متعدد ولا يمكن اعتبار ذلك بان
اللفظ اشتعل بالنسبة الى شبت وعلى تقدير الاغماض عن ذلك يكون المراد على ذلك
التقدير بالبليغة اشتعل في معنى شيبه نعم على تقدير كونه مجازا نامنه في ذلك المعنى
تقدير كونه حقيقة فيه [illegible] جميع البليغة اذ المدلول متحد واحد وان [illegible]
على التقديرين والا فلا تامل في الثالث وان كان مسلما وما الاستدلال عليه مطلقا
لكنه لا يثبت به المدعى لان البليغة المجاز في موضع كيف يصير سببا لرجحانه على الحقيقة
حتى يثبت به اولوية المجاز من الاشتراك فيما نحن فيه ويمكن الجواب عن ذلك باختيار الثاني
قولك ان البليغة المجاز في موضع كيف يصير سببا لرجحانه على الحقيقة فيما نحن فيه
قلنا لانه لما ثبتت الابلغية بالنسبة اليه في موضع احتملت في جميع المواضع فاذا دار الامر
بين حمل اللفظ على محتمل الابلغية وغيره فالظاهر اولوية الاول من الثاني لكن يرد عليه اشرنا

آنفا من ان المستعمل فيه فيما نحن فيه شيء واحد فان تحقق احتمال الابلغية تحقق ولو
كان اللفظ مجازا او مشتركا والا فلا على التقديرين فلا يتفاوت الحال بين كونه
مشتركا او مجازا في ذلك ويمكن الجواب عن اعتراضه بانه على تقدير الاشتراك لما كان مصحح
الاستعمال فيه الوضع يكون اللفظ دالا على الموضوع له فلا يتصور الاختلاف حتى يتحقق
الابلغية وعلى تقدير المجازية لما كان المصحح فيه العلاقة يتصور الاختلاف فيمكن
تحققها والحاصل ان المستعمل فيه وان كان واحدا من حيث الذات لكنه متغاير با لاعتبار
فباحد الاعتبارين يمكن تحقق الابلغية دون الآخر تحرير قال لا نضاح مثال قيل
يجوز ان يكون ابلغ من البلاغة كما يجوز ان يكون من المبالغة لكن من جملة الادلة
التي تمسك بها المرجحان المجاز انه بفقه المقام على ما سيجيء دلالته على كونه ابلغ الا
فيما نحن فيه من المبالغة لا من البلاغة لئلا يلزم التكرار اجيب عن ذلك بان الماخوذ
في البلاغة شيئان الموافقة والفصاحة لان البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال
مع فصاحته والفصاحة في الكلام خلوصه من ضعف التاليف وتنافر الكلمات مع التعقيد
فالموافقة بنفسها غير كافية في تحقق البلاغة الا انّ هذا لا يمكن تحققها في الكلام الغير
الفصيح مع عدم تحقق البلاغة ومعلوم ان تحقق الاعم غير مستلزم لتحقق الاخص فليس
فلا يلزم التكرار ورد ذلك بان الامر وان كان كذلك في نفس الامر لكنه لا يجدي
نفعا فيما نحن فيه اذ المستدل جعل اشتعل الرأس شيبا ابلغ من قولك شبت والابلغية
منه انما هو بالنسبة الى اوفقية المقام دونه لا باعتبار الفصاحة اذ هي متحققة في شبت
ايضا فح يلزم التكرار ايضا ويمكن نظرا الى ما قال اولا فلان الفرق بين الابلغية والبلاغة ظاهر
اذ الابلغية يمكن ان يكون مع اوفقية الكلام في المقام وافصحيته المتحقق في شبت
الفصاحة فح نقول يجوز ان يكون الابلغية في اشتعل الراس شيبا باعتبار الاوفقية
والافصحية والماخوذ في الدليل الاول انما هو الاوفقية فقط فلا التكرار فيه لازم واما
ثانيا فلان المقصود اولوية المجاز من الاشتراك عند المعارضة لكون المجاز ابلغ واوفق

وذكر الاوفقية بعد الابلغية غير مستلزم للتكرار لكون المعتبر في البلاغة الشيئين
وح نقول على تقدير انحصار التفاوت بين اشتعل الراس شيبا وبين شبت في الاوفقية
لا يلزم محذور لما عرفت من عدم كونه فيما نحن فيه اذ المدعى رجحان المجاز بمعنى الاشتراك
عند المعارضة بالابلغية اولا والاوفقية فيمكن ان يكون المجاز في بعض المواضع التي
يكون فيما نحن فيه موافقا للمقام مع الفصاحة وفي بعضها انتفى الثاني وتحقق الاول
بالابلغية ومن الثاني بالاوفقية فاين التكرار فتامل اعادة كلام لتحقيق مقام
لا يتوهمن مما ذكرت مقصودها جواز كون الابلغية من البلاغة في المقصود ان ما ذكر
في بيان عدم جوازه كما من ذلك غير تام بل التحقيق خلافه لما عرفت من ان البلاغة
عبارة عن الموافقة والفصاحة واللفظ لما كان فيما نحن فيه واحدا لما يختلف الحال
فيه في الاتصاف بالفصاحة وعدمه وعلى تقديري التجوز والحقيقة فالتفرقة منحصرة
في الموافقة وعدمها ولما كان المفروض عدم الاكتفاء في كون البلاغة من الموافقة
فلو حمل الابلغ من البلاغة يلزم التكرار ويمكن حمل كلام هذا القائل عليه وان كان غير
مقصود من افادة هذا المعنى ويتوهم ان التغيير المذكور للبلاغة كما يتحقق في المجازات
كذا يتحقق في الحقايق وكيف مع انحصار البلاغة في المجازات يقتضي ما عدم اشتمال
القرآن على الحقايق وعدم كونه بتمامه بليغا والتالي بشقيه فاسد على ما تقدم فالمقدم
مثله لا يقال المراد ليس المقصود نفي البلاغة في مطلق الحقيقة بل في خصوص الحقيقة التي
لا اشتراك فيها فانه لما كان اللفظ فيما نحن فيه على تقدير الحقيقة ملزوما للاشتراك
نصير مقتضيا للاجمال فلا يتحقق معه البلاغة وتحققها في بعض الحقيقة لا يجدي
نفعا لانا نقول ان ذلك لو كان موجبا لعدم الاتصاف بالبلاغة لكان عدم نفعه
المجاز بها اولى كما لا يخفى ثم ان الاجمال قد يكون مقتضى الحال فح يتحقق البلاغة
في تلك الحال وايضا ان الاشتراك لو كان منافيا للبلاغة لزم اما عدم اشتمال القرآن
على الاشتراك او عدم كونه بتمامه بليغا وفساد التالي بشقيه غير خفي على اولي الابصار

فالحق ان الابلغية في المقام من المبالغة ح لا يبعد على شيء مما ذكر اما بالتشبيه الى ذكر
ما ذكر فظاهر واما بالتشبيه الى ما ذكرنا فلان المبالغة لغة انما يكون تحققها فيما يقبل الزيادة
والنقصان والشدة والضعف والمعاني الحقيقية لما كانت محصورة في نظر الواضع
على الخصوص فكانت دلالة اللفظ بعينه اياها الدلالة عليها فلا يتحقق فيها
ذلك كما لا يخفى فانحصار المبالغة في المجازات فان قيل ان المفروض معلومية المستعمل
فيه فيما نحن فيه وهو معنى مخصوص فلا تفاوت الحال بين كون اللفظ فيه حقيقة
ومجازا فان تحققت المبالغة تحققت على التقديرين والا فلا كذلك وتحققها في
المجاز في غير ذلك للوضع لا بعينه سبب المجاز مثل الاشتراك فيما لم يتحقق في غير ذلك
قلنا معلومية المستعمل فيه فيما نحن فيه وان كانت مسلمة لكن انتفاء التفاوت ح في
التجوز والاشتراك غير مسلم لانه على تقدير التجوز لما كان المصحح للاستعمال غير المناسبة
بالنسبة الى الغير يتصور فيه الزيادة والنقصان واما على تقدير الاشتراك لما كان المصحح
غير الوضع فلا اصل ما تقدم فاتضح الحال باعانة الموفق المتعال لكن بقي في المقام شيئان
الاول الظاهر من قولهم ان المجاز ابلغ تحقق اصل المبالغة في الحقايق مع انك
قد عرفت مما ذكرنا فساده مع ان بناء صيغة التفضيل من غير الثلاثي المجرد غير جائز فكيف
يجوز الحكم بكون الابلغ من المبالغة والجواب عن الاول انه ليس المراد المعنى التفضيلي
في المقام وغيره ومنه يظهر الجواب عن الثاني فان الابلغ ح يكون بمعنى المبالغة فلم يلزم
بناء التفضيل من غير الثلاثي ثم اعلم ان هنا مقامين **الاول** اختيار التجوز في التكلم و
الاستعمال مع كونه خلاف الاصل وترك الحقيقة مع موافقتها للاصل والثاني ترجيح
الترجيحات لاصل المجاز فيما اذا دار بينه وبين الحقيقة والاول انما يكون اذا كان
المعنى الحقيقي والمجازي معلومين واختيار التجوز في الاستعمال دون الحقيقة والثاني
فيما اذا علم المستعمل فيه ولم يعلم انه على سبيل الحقيقة او المجاز فيرجح الثاني
بالاعتبار لما فيه من الترجيحات اذا علمت ذلك فنقول لا يخفى انه اذا كان المقام
من القسم

من القسم الاول فلا شبهة في صحة التمسك بدليل المبالغة ح اذ الحاصل على هذا
ان ترك الحقيقة في الاستعمال مع كونها الاصل لحصول المبالغة في الثاني
دون الاول واما اذا كان المقام من الثاني كما فيما نحن فيه فالتمسك بها لاثبات
الترجيح للمجاز لا يخلو من اشكال اذ من الجائز ان لا يكون مراد المستعمل افادة المبالغة
حتى يرجح التجوز في استعماله على الحقيقة الا ان يقال ان الاستعمال على نهج الحقيقة
لما كان احسن ينبغي ان يحمل الاستعمال المجهول عليه ويرد عليه ان الحكم باحسنية
الاستعمال على نهج المبالغة على الاطلاق غير صحيح اذ ربما كان المقام مقتضيا لاستعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي فح يكون الاستعمال في المعنى على نهج الحقيقة احسن وكيف
مع انك قد عرفت سابقا ان كثرة الاستعمال الالفاظ في المعنى الحقيقي فح يلزم ان
يكون غالب الاستعمالات على الوجه المرجوح كما لا يخفى بعده فلم يتم الدليل الذي ذكر فيما
نحن فيه الا ان يقال ان في المجازات لما امكن تحقق المبالغة واما المبالغة وانحصر الامر في
الحقيقة في الاول فاقتضى ترجيح احتمال التجوز على الحقيقة فتأمل **دفع ما يرد على التشبيه مراد**
لا يقال ان المثال المذكور وهو اشتعل الراس شيبا لا يخلو عما نحن فيه لان التجوز
فيه على ما حكي الاعلام انما هو في المجاز العقلي لوضوح ان المعاني حقيقة بين المجاز والاشتراك
انما بالمجاز في المعنى لانا نقول انتفاء التجوز اللغوي في المثال لان الاشتعال حقيقة في
لانتشار شعاع النار وقد استعمل هنا واريد منه انتشار بياض الشيب في الراس
والحاصل انه شبه بياض الشيب بشعاع النار وانتشاره في الراس بانتشار شعاع النار
فاستعير اللفظ الموضوع للمشبه به للمشبه ومنها ان المجاز قد يكون اوفق بالطبع
لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية ولغموضه في المجاز كالروضة للمقبرة او المقام
لزيادة بيان وتعظيم ما هو مقتضى الحال هكذا قال جماعة من الاعلام وفي هذا
المقام تحقيق مقام على مجرى … بعد … المرام ان يقال ان الاصل
ان يكون اللفظ مستعملا في الموضوع له فالعدول عنه الى غيره لا يكون الا لموجب

وهو اما بالنسبة الى جوهر اللفظ وفائدته او بالنسبة الى عوارضه وخارجه الى مدلوله
ومعناه او المركب من الاثنين او الثلث فيكون الاقسام سبعة ونحن نكتفي في بيان
احوال الثلثة المفردة اذ به يعلم حال الاقسام الباقية فنقول ان الامر العايد
الى جوهر اللفظ على اقسام الاول ان يكون اللفظ الحقيقة ثقيلا والمجاز فاقدا
عنه كما في الخنفقيق والثاني ان يكون لفظ الحقيقة مما لا يحسن التصريح به بخلاف
المجاز كالتعبير عن ايلاج الذكر في الفرج بالمس والثالث ان يكون لفظ المجاز عذبا
والحقيقة فاقدا عنه كما قالت عقد واى منهما كان لا بد في هذا الامر من نقد ما للفظ
كما لا يخفى ثم لا يخفى ان هذا الامر انما يتمسك به لترجيح المجاز في الاستعمال وترك الحقيقة
بان العذوبة في المجاز مثلا مرجحة في الاختيار لا في اثبات اصل المجازية للفظ المستعمل
فيه اذا علمت ذلك فاعلم ان التمسك باوفقية المجاز للطبع لثقل في الحقيقة او لعذوبة
في المجاز فيما نحن فيه مما لا وجه له اما اولا فلان اللفظ هنا واحد فان كان ثقيلا
كان والا فلا ايتصاف للحال من هذه الجهة على تقديري التجوز والحقيقة واما ثانيا
فلان الكلام فيما نحن فيه انما هو في اثبات الرجحان لا اصل التجوز والحقيقة في المستعمل
فيه وقد عرفت ان التمسك بالامر المذكور انما هو في ترجيح المجاز بالاستعمال دون الحقيقة
وهم ايضا تشبثوا بذلك في ذلك المقام الجليل اقتداء لبعض الافاضل فيه تمسك
وتبعه من تبعه من غير تامل في تحقيق المقام لحال فيما نحن فيه الا ان يقال انه يمكن
ان يكون نظر المستدل لعذوبة المجاز بكنا الثقل للحقيقة في بعض المواضع يكون
سببا لرجحان المجاز مع رجحية الحقيقة فيما نحن فيه لا ان يكون التمسك بذلك
محققا فيه لكنه فاسد اما اولا فلانه لا وجه لعدم تحقق الثقل في الحقيقة في موضع
وكذا العذوبة في المجاز سببا للارجحية او الرجحان فيما لم يتحقق فيه ذلك اما ثانيا
فلان الحقيقة قد يكون عذبا والمجاز ثقيلا كما اذا استعمل ذلك اللفظ المجاز
في معناه الحقيقي مثلا والحقيقة في معناه المجازي فتامل هنا كلام في الكلام في

الامر

في الامر العايد الى جوهر اللفظ واما العايد الى عوارضه فتحسين الكلام فيه بعيد هذا
وانما الكلام هنا في الامر العايد الى المعنى وما تقدم من الزيادة في البيان والتعظيم
والاهانة اشارة الى ذلك توضيحه ان المعنى الحقيقي في كل موضع امر معين فلا يقبل
الزيادة والنقص على ما تقدم واذا كان المقصود زيادة البيان يؤتى بالمجاز
كما في اسد للشجاع وهذا هو الذي يعبر عنه بالمبالغة وهي قد تجتمع مع البلاغة
كما اذا كان المقام مقتضيا لتلك الزيادة وقد تفترق كما اذا لم يكن كذلك فالحكم بكون
زيادة البيان اوفق للمقام ليس على الاطلاق ومع يكون الفرق بين الغاية المقصودة
وهذه بالعموم من وجه لا افتراق لشابقين هذه في غير الموافق وهذه عنها
في الاوفق للطبع ومادة الاجتماع ظاهرة ولا يخفى ان هذا الامر لم يعتبر فيه نقد
اللفظين كما يمكن تحصيله بالنسبة الى اللفظين كزيد واسد مثلا كذا يمكن تحقيقه
بالنسبة الى اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد بان على تقدير المجازية تحقيق
تلك الغاية وينتفي عند انتفائه ما قد علمت وجه ما تقدم ومع يصح التمسك
به فيما نحن فيه الا ان التمسك به لترجيح المجاز بالاستعمال لا شبهة في صحته واما
لاثبات اصل المجازية فضعيف جدا كلام يظهر بما تقدم مناسب ما يمكن ان يقال في دفعه مع تامل
فيه ثم ان في المقام تنبيها لا بد من الاشارة اليه وهو ان بعضهم ادعى ان زيادة
في البيان في المجازات غير صحيحة على الاطلاق لوضوح ان المقام اذا كان مقتضيا
للتاكيد واتي بكلام مؤكد باداة التاكيد يحصل منه زيادة البيان مع عدم حصول
هذا المسلك بسلك المجاز كما لا يخفى على ذي دراية وسنده الا ان يقال ان زيادة
البيان في المعنى في الكلام المؤكد وان كانت متحققة لكنها بمعونة اداة التاكيد
وفي المجاز ليس كذلك لحصول الكلام من مطلق زيادة البيان فتامل واما الامر
العايد الى اللفظ باعتبار التابع عنه كما في انواع البديع مثل السجع تمثيل ذلك
بقولك حماره بما اركنا الكلام نار فاذا قيل بليد بالم يستقم السجع ولا يخفى ان

ان التمثيل بما ذكر انما يصح اذا وقع احد اللفظين في آخر كلام والآخر في آخر آخر
اذ التسجيع هو تواطؤ الفاصلين من النثر على حرف واحد في الآخر ثم لا يخفى انه
بعد هذا ما تقدم اليه الاشارة وهو ان التمسك باستقامة التسجيع على تقدير
التجوز انما يكون اذا امن عن معنى واحد بلفظين مثلا احدهما حقيقة فيه
والآخر مجاز وقد استقام التسجيع على تقدير التجوز دون الحقيقة فهو مرجح لاختيار
المجاز في الاستعمال وترك الحقيقة وهو انما يكون اذا كان كل في المجاز والحقيقة
معلوم الثبوت فلا دخل له فيما نحن فيه على ما عرفت وبالجملة ان ذلك انما يتم عند
تعدد اللفظ واختيار التجوز في الاستعمال لا في اثبات اصل المجاز بوحدة اللفظ
كما فيما نحن فيه اذ قد عرفت ان مدار الكلام فيما اذا علم المستعمل فيه اللفظ ولم يعلم
انه فيه حقيقة او مجاز فاذا كان اللفظ ما يستقيم التسجيع يستقيم به سواء كان مجازا
او حقيقة وكذا المطابقة كما في قوله ضحك المشيب برأسه فبكى ولعل نظر المشيب
الآخر انتفت المقابلة وقد مثل لها بقوله كلما لج قلبي في هواها الحب في مقتها قيل
كلما ازداد هواي فيها كلما لج قلبي فاتت ومن العجائب ان الفاضل العضد مع
اهتمامه في امثال هذه الامور جعل هذا المثال مثالا للمطابقة وهو ليس بصحيح اذ الظاهر
على ما تحول هو الجمع بين المتضادين في الكلام مع مراعاة التقابل حتى لا يضم الاسم
الى الفعل كما في قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله تعالى سواء منكم من
اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار وكذا قوله تؤتي الملك
من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ونحو هذا وهذا المعنى
غير متحقق في المثال المذكور الا ان يقال ان مقصوده بالاضافة الى الخطا اهون لمن
ويكون تمثيله لاصل المطابقة لا المطابقة التي توجب التجوز فتأمل والخبر لا يسبع
سباع ولو قيل سبع شجاع او جمل وغيرها ذكر ثم ان الكلام في هذه الامثلة من
حيث تعدد اللفظ ووحدته ووحدة المعنى فظهر لك بيان ما ذكرنا فيما اسلفنا

وكذا

وكذا الكلام في التمسك بهذه الامور في اثبات اصل التجوز او في اختياره في الاستعمال فلا نفعا
الى الذكر واما ما استند الاشتراك فيها انه يفتقر الى القرينتين بخلاف المجاز فانه يكفيه
قرينة واحدة ففيه ان المراد ان اللفظ المستعمل في المعنيين اللذين ثبت الوضع لاحدهما وكونه
مجازا في المعنى الآخر اولى من كونه حقيقة فيه ايضا اذ على تقدير التجوز يعتمد ارادة المعنى
الحقيقي لا افتقار الى قرينة اصلا وعند ارادة المعنى المجازي لا يفتقر الا الى القرينة الواحدة
الصارفة عن المعنى الحقيقي او مع تعيين المعنى المجازي بالاحتياج بخلافه على تقدير
الاشتراك فانه لما كان مفتقرا الى قرينة معينة لا بد من قرينة بالنسبة الى كل واحد
من المعنيين وفيه نظر لما اشتهر من ان المجاز لا بد من قرينتين صارفة ومعينة نعم لو
التسليم فنقول لما كان الاكتفاء بقرينة واحدة على تقدير الاشتراك فانها اذا دلت
القرينة على عدم ارادة احد المعنيين يتعين المعنى الآخر بالارادة لا انه يلزم الاحتمال الى
ارادة المعنى المجازي فلا بد من قرينة معينة المعنى الآخر فيلزم التجوز فلا ان احتمال ارادة
المعنى المجازي كما لا يصلح لمانعية ارادة المعنى الحقيقي على ما تقدم تحقيقه الا انه يرد عليه
انه خارج عما نحن فيه اذ الكلام انما هو بالاضافة الى المعنيين فلو امعنا النظر في المعنى
ثالث فنقول بمثله على تقدير المجاز ايضا لو فرض انه على تقدير الصرف عن المعنى الحقيقي
انما يتعين المعنى المجازي بالارادة عند انفراده واما مع تعدده فلا كما لا يخفى فلا يبقى فرق
بين احتمال الاشتراك والتجوز من هذه الجهة والتحقيق ان المجاز قد يكتفي فيه بقرينة واحدة
صارفة عن المعنى الحقيقي كما اذا كان المعنى المجازي متحدا واما الاولى بالارادة على تقدير
كانت من القرينة الى المعنى الحقيقي او اكثر شيوعا في الاستعمال وغيرهما قد يفتقر الى المتعدد
كما في غير الصورة المذكورة حيث افتقر [illegible] يا ان المجاز لا بد له من القرينتين
صارفة ومعينة ليس على الاطلاق الا ان يحمل الوحدة في الصورة الاولى والتعدد
في غيرها من القرينة وقد نبهنا عليه فيما سلف ايضا الا ان المحال في الاشتراك ايضا كذلك
فانه قد اكتفي فيه بقرينة واحدة وقد لا يكتفي فيه كما عرفت بل نقول على تقدير الاشتراك

أن يكتفى بالقرينة الواحدة المعينة للمراد ولو أراد معناه على المعنيين أو الأكثر
أيضا فنقول افتقر إلى ذكر القرائن المتعددة بحسب غير المعنى المراد مع أن القرينة
المعينة لا يحصل الفرق بين الأغيار في المجاز بأن كان تحت عدد تعدد المجازات
أنفع بالقرينة المعينة لا يحصل الفرق عن المعنى الحقيقي كذا يحصل المعرف من
غير المراد من المعاني المجازية إلا قرائن المقصود إثبات لرجحان الاشتراك
مع رجحان المجاز عليه فاشتراكهما فيما ذكر غير مضر لكن لا نسلم أن الإرادة
مما لا دفع له فهو إنما يتوجه أن لو كان المراد من افتقار المشترك إلى قرينتين افتقاره
إليها بالنسبة إلى معنى واحد في استعمال واحد بأن يكون إحداهما صارفة عن المراد
والأخرى معينة له وليس كذلك بل بالنسبة إلى المعنيين فإنه لا بد في كل استعمال
من قرينة معينة كما أن ... صارفة عن إرادة غير المراد ومعينة للمراد فلا فرق بين القرينتين
فيما نحن بصدده نعم يظهر الفرق بينهما في صورة انحصار معنى المشترك في الاثنين
وقد مر أنه لا يخفى على المتأمل وهذا الافتقار من لوازم المشترك عند إرادة الدلالة
التفصيلية منه فلا يمكن انفكاكه عنه كما لا يخفى فظهر أنه على تقدير المجاز فإن المفتقر
إلى القرينة لا استعمال المجاز في ... لا الحقيقي لما مر شرعا في وجهه ظاهر لا التأمل
وحدة المجاز وتعدده لا مدخلية لها في هذا المعنى كما لا يخفى على أولي التأمل ما الفهم أن قيل
هذا مسلم لكن المجاز يفتقر إلى قرينتين في استعمال واحد صارفة عن المعنى الحقيقي
ومعينة للمعنى المجازي والمشترك في استعمالين فلا افتقار إليهما مشترك بينهما فلا يكون
احتمال المجاز أولى من الاشتراك لاشتراكهما فيما ذكر قلنا لا نسلم الافتقار إلى القرينتين
على تقدير التجوز في صورة اتحاد المستعمل فيه معنيين لكفاية المعاندة من المعنى
الحقيقي في كون المعنى المجازي هو الواحد المراد وكذا الحال على تقدير عدم الانحصار
فيما إذا كان بعض المجازات أولى بالإرادة مطلقا لما ذكرنا من أن القرينة المعينة
لا يتعين المراد كما يحصل الفرق من الأغيار وعلى تقدير التسليم فنقول يتحقق في

المشترك

في المشترك أيضا فإنه في كل استعمال يفتقر إلى قرينتين صارفة عن غير المراد ومعينة له
فلا افتراق بينهما من هذه الجهة ويقول فتعارض الاشتراك في كل معنى فإن ابتداء ذلك
سلمنا ذلك لكن نقول كما أن المشترك يفتقر إلى القرينة بالإضافة إلى كل معنى يجاز ... لو
كانت القرينة المفتقرة إليها بالنسبة إلى كل مجاز واحدة فالافتقار إلى القرينة في كل
معنى متحقق على تقديري الاشتراك مع اشتراكهما في ذلك قلنا على تقدير الاشتراك الافتقار
إلى القرينة متحقق بالنسبة إلى جميع المعاني المجازية لكنه غير مسلم بالنسبة إلى المعنى
الحقيقي كما لا يخفى والحاصل أنا لا نقول بتقدير الاشتراك الافتقار متحقق بالنسبة إلى
بأسرها وأما على تقدير المجاز فالافتقار بالنسبة إلى المعاني المجازية لا مطلق المعاني
فعدد القرائن لا على تقدير الاشتراك عدد المعاني على تقدير التجوز ينقص حرفا
ثم إنك إن قلت إن هذا وإن كان وجيها لكن ما الدليل على أولويته لما كان افتقار
إليها أكثر بالمعنى الذي انتهى الكلام إليه ثم إنك إذا تأملت فيما أبرزناه في هذا المقام
على وجه البصيرة ظهر لك أنه اشتهر في الشرح ونطق به كلام جماعة من الأجلة من
التفرقة بين القرينة في المشترك والمجاز بأنها في الأول معينة وفي الثاني صارفة
كلام ناشئ على غير وجه البصيرة وإن أمثال هذا المقال في هذا الاصطلاح في نقصان
الثاني ... ومنها أن مع الاشتراك قد يحصل الاختلال بالفهم كما في صورة انتفاء القرينة
فيحمل على تقدير التجوز فإنه عند عدم القرينة يحمل ما دلت عليه وعند الاشتراك
انتفائها يحمل على المعنى الحقيقي فلا اختلال ولا إبهام عليه وكذا الجواب يظهر مما أوردنا
في دليل المرجحين للاشتراك فلا افتقار إلى الإعادة ومنها أن الاشتراك قد يفضي
إلى مستبعد من ضد أو نقيض كما إذا كان اللفظ مشتركا بين الضدين كالجون
للسواد والبياض أو النقيضين كالقرء للطهر والحيض فإن قرأنا المطلق ... كان الدال
أحد المعنيين وحمل المخاطب على غيره بتخييل ما ليس بقرينة قرينة فحمل اللفظ
على ما هو في غاية البعد عن المراد ويتوجه عليه أنه لا اختصاص له بالاشتراك لأن ...

محققة في المجاز من انواع العلاقة التضاد وفي المثال المذكور اذا كان المعنى المجازي
ضد المعنى الحقيقي فاذا اراد المطلق فان اريد الحقيقة فالمجاز حاصل على الآخر لما ذكر يلزم
المحذور الا ان يقال ان الامر وان كان كذلك الا ان المجاز لما كان مشروطا بالعلاقة
لا يلزم على تقدير الحمل على ضد المراد ذلك الاستبعاد اذ على تقدير المجاز يتوقف على
التضاد فلا بد التناسب بينهما كما لا يخفى [illegible] فجعل الامر على تقدير الاشتراك منه
يظهر الجواب بما قيل ان المعنى المستعمل فيه فيما نحن فيه واحد فان لزوم المحذور ورد
مطلقا ولعل تقدير المجاز ايضا لا ولو على تقدير الاشتراك مع انه يمكن ان يقال
ليس المقصود منه في محل الكلام بل المراد انه مع الاشتراك يمكن تحقق المحذور
بخلاف على المجاز فالحمل على ما لا يلزم المفسدة مطلقا فتامل وقد عارض ترجيح
الاشتراك فقال ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في
الاشتراك لكن لما طال زمام الكلام غفلنا عن التعرض لها والتفصيل والابرام فلعل
ان امعنت النظر فيما حققنا في بقية المجاز في هذا المقام لعلك تستغني عن ان نتكلم
في بقية الاقسام ومن الله الاستعانة وفي اتمامه الختام **والبحث الثالث** في تعارض
الاشتراك مع الثلاثة الباقية من النقل والاضمار والتخصيص ففيه مباحث **الاول**
تعارض الاشتراك والنقل فتنقيح المقام يستدعي التكلم في مطلبين الاول في تقريب
المسئلة وايضاح ما يترتب عليها من الثمرة فنقول نمثل لذلك بقوله صلى الله عليه
الطواف في البيت صلوة بناء على انا نعلم ان الدعاء معنى حقيقي للفظ الصلوة كما
لا افعال المخصوصة بالتكبير المختتمة بالتسليم لكن لم يعلم كون المعنى الثاني كذلك بعد الهجرة
من المعنى الاول او ما قبلها فعلى الاول يكون مقتضى الحديث لزوم الطهارة في الطواف
بناء على امتناع ارادة الحقيقة فلا بد من الحمل على اقرب المجازات ومقتضاه مشاركة
الطواف مع الصلوة في جميع الاحكام الثابتة لها الا ما دل الدليل على خروجه من
الاحكام الثابتة للتشبيه لزوم الطهارة فيجب ان يحكم بلزومها في الطواف وعلى الثاني

لا يكن

لا يكن حكم بذلك لاحتمال ان يكون المراد من الصلوة الدعاء وهو غير مشروط بالطهارة
هذا حاصل ما اتيت في هذا المقام ويجري ما ذكر في جميع الالفاظ الشرعية كما لا يخفى وهو
منظور فيه لان احتمال الاشتراك بين الدعاء والمعنى الشرعي في لفظ الصلوة انما يتصور
اذا كان في اللغة موضوعا للمعنى الشرعي ايضا وهو صحيح الظهور ان وضع لفظ المعنى فرع
معرفته وتعقله والمعاني الشرعية لكونها من المعاني التوقيفية لم يكن معروفة لاهل اللغة
حتى يتوهم احتمال الوضع اللفظ لها كما لا يخفى فاحتمال الاشتراك فيها ساقط على النحو المذكور
ما لا يخفى ويمكن الجواب بعد بان الاحتمال المذكور يمكن ابتناؤه على القول بتوقيفية
اللغات واصطلاحيتها لكن لا بان يكون المعنى الشرعي من موضوعات اهل اللغة بل
من موضوعات الشارع لكن من غير ان يهجر المعنى اللغوي بل بان يكون
المعنى اللغوي في معنى الحقيقي عنده وجعل المعنى الشرعي معنى آخر لذلك اللفظ فيكون
اللفظ مشتركا عنده لكن هذا الاحتمال في غاية البعد لانعقاد الاتفاق على [illegible] لان
المثبتين للحقيقة الشرعية اتفقوا على لزوم حمل الالفاظ الشرعية على معانيها
الشرعية عند التجرد عن القرائن الصارفة كما ان النافين لها اتفقوا على لزوم حملها
على المعاني اللغوية فيعلم من اتفاق هؤلاء الفريقين على هذين المطلبين انهم
على فساد الاحتمال المذكور اذ على التقدير الاول يكون اللازم حمل اللفظ على المعنى الشرعي
كما يجب على الثاني حمله على المعنى اللغوي مع ان على التقديرين لا يكون اللفظ الا واحدا
فلا يبعد احتمال الاشتراك كما لا يخفى فعلى ما [illegible] سكوت [illegible] الى الاحتمال الا ابتناء
على القول بتوقيفية اللغات فنقول اذا كان الوضع في الحقائق الشرعية مسبوقا
اللغة ثم وسيجيء تحقيق الحال في ذلك **والمطلب الثاني** في ان ايا من الاحتمالين
يترجح بالاخذ وفاقا للمبين فنقول قد اختلف في ذلك فقيل بترجيح الاشتراك
نظرا الى ان الالفاظ المشتركة في اللغات اكثر وجودا من المنقول فيلحق الظن به بحكم
على الحاق المشتبه على الاغلب وقيل بترجيح النقل لانه مع الاشتراك بما يحصل

بالقدم فلابد على تقدير النقل والثالث ان نقول على هذا يكون الكلام من الاحتمالين جهة
رجحان ومرجوحية فيتحقق التعارض وهو يوجب التساقط فيجب التوقف ويمكن ان يقال في جهة
رجحان الاشتراك بعد تسليم الكثرية بانه لو لم يكن ابعد من النقل لكان مساويا والمراد رجحانه
بالنسبة اليه وهذا باطل لان التساوي يلزم ترجيح المرجوح او ترجيح الراجح اما الترجيح من غير مرجح
تعيين الاول وهو المحذور وبيان ذلك انه انما يلزم اذا كان المشترك من واضع واحد واما اذا
كان من متعدد فلا يحصل ان يكون الالفاظ المشتركة بالنسبة الى كل واضع اقل من الالفاظ
المنقولة ويتوجه عليه انه بعد تسليم الاكثرية في الالفاظ المشتركة ينقل لا يرد هذا الكلام
اما كثرتها من الالفاظ المنقولة فيمكن ان يكون من وجهين الاول ان يكون الالفاظ
المشتركة من كل واضع اكثر من الالفاظ المنقولة بالنسبة اليه والثاني ان يكون مجموع الالفاظ
المشتركة اكثر من مجموع الالفاظ المنقولة وان لم يكن بالنسبة الى كل واضع كذلك وعلى تقدير
الاول يتم الكلام وكذا على الثاني لانه لما كان المفروض كثرة المجموع من المجموع يلزم ان
يكون الالفاظ المشتركة من بعض الواضعين اكثر من الالفاظ المنقولة بالنسبة اليه فهنا
نقول انه لو لم يكن الالفاظ المشتركة اكثر فائدة من المنقولة يلزم احد المحذورين فيتم الكلام
اذ المشترك لما كان في الوضع اكثر فائدة يكون كذلك مطلقا لعدم الافتراق ويمكن الجواب
بمنع اكثرية الاشتراك من الالفاظ المنقولة لم لا نمنع الاغلبية في كلام المحصول بان غالب
الالفاظ الدائرة في الاصطلاحات المختلفة من العلوم والحرف والصنائع الفاظ منقولة
والالفاظ المشتركة ليست فيها بتلك المثابة فظهر انه يبقى ما دل على اولوية النقل سالما عما
يصلح للمعارضة فيجب الحمل على مقتضاه **والمبحث الثالث** في معارضة الاشتراك الاضمار
فنقول قد مثل لذلك بقوله م في خمس من الابل شاة بناء على ان كون في للظرفية مما
لا شبهة فيه واقتضت ارادة ما في المقام فالاضمار اما حملها على السببية فيكون المعنى بسبب
خمس من الابل شاة او حملها على الظرفية فيلزم ان في الكلام مقدر والتقدير في خمس من الابل
مقدار شاة هكذا قيل وفيه تامل لانا لم نجد فرقا معنى للكلام بهما التقديرين بما ذكر قبله

فان

فان استقام الكلام مع التقدير يستقيم قبله والا فلا لكن لك ان تقول لو قلنا بالحذف وقلنا
ليتحقق في خمس من الابل الواجب شاة لا استقام لكن ظاهر كلماتهم في مقام الاضمار تقدير
المضاف بحيث ما ذكرنا غير متحقق لكن غير مضر اذ لو كون المقدر مضافا فغيره
مضافا الانه يمكن ان يقال ان التقدير في خمس من الابل ثمن شاة وهذا شائع منها
ويظهر من بعضهم الفرق بين حمل في على السببية وتقدير المقدار بانه على الاول يكون
المعنى بسبب خمس من الابل شاة فلا يسقط بهلاك النصاب بعد الحول وعلى الثاني يكون
المعنى في خمس من الابل مقدار شاة فيسقط بهلاك بعضه لكون الواجب جزءا من النصاب
وفيه تامل لان الجزئية غير معلومة لانه اذا اريد بالمقدار نفس الشاة لكنه انما يقطع
بعدم الارادة ولا يخفى بقي الكلام في ترجيح الاحتمالين على الاخر فنقول قد استدل
العلامة اعلى الله مقامه لكل منهما في النهاية وغيره على ترجيح الاضمار على الاشتراك بوجهين
ان الاجمال على تقدير الاضمار مختص ببعض الصور بخلاف ما اذا كان القابل للتقدير
امرين او اكثر ولا رجحان للبعض على الاخر فهنالك لابد من التوقف والتردد على حصول المقصود
ومع انتفائه يتحقق الاجمال واما غير تلك الصورة كما اذا كان القابل للتقدير واحدا
ليس الا كما في قوله تعالى وجاء ربك اي امره او متعددا لكن يكون البعض راجحا على غيره
كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية فان المتبادر منه الاكل فلا اجمال اصلا واما الى
نظائره فان الثاني فلا يقتضي الرجحان بالتعيين فلا ينبغي على تقدير الاشتراك فان الاجمال
حاصل فيه في جميع الصور ومعلوم انه كلما كان اكثر فائدة كان اولى ثم اورد على هذا
ايراد هذا حاصله ان الاضمار وان كان كما ذكر لكنه قد يوجب الاشتغال الى ثلث قرائن
ما يدل على اصل الاضمار وموضعه وتعيين المقدر بخلاف الاشتراك فانه لا يستدعي الا قرينة
معينة للمراد [illegible] الاشتراك اقل احتياجا [illegible] وان كان سالما الكثرة في صورة
بخلاف الاشتراك فان افتقاره اليها ما يتم والثاني ان الاضمار ما يوجب الاختصار
انما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاختصار من محاسن الكلام قال ص اوتيت جوامع الكلم

والمتطول لكلام اختصارا لا يقال يمكن الاستدلال عليه بان المشترك يستدعى تعدد
الوضع وهو مدفوع بالاصل لان الاخصار يستدعى التقييد والاصل عدمه فلا نسلم ان
بقيها من هذه الجهة **والبحث الثالث** في تعارض الاشتراك والتخصيص واشتهر التمثيل
لهما بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم بناء على ان النكاح حقيقة في العقد
فالملاقاة لا يثبت وان اقتضى حرمة منكوحة الاب مطلقا وان كان بعقد فاسد لكنها
مخصصة بغير المعقودة بالعقد الفاسد فلا يثبت بالتزويج تحريم المعقودة بالعقد
الصحيح او يقال لفظ النكاح مشترك بين العقد والوطء ولم يعلم من الاية حرمة الملك
بمجرد العقد حتى يحتاج الى دعوى التخصيص وفيه تامل لا يخفى على المتامل فالاولى
ان يقرر الكلام في لفظ النكاح بمعنى العقد بان يقال ان مسيط النكاح حقيقة في العقد
صحيحا كان او فاسدا لكن في الاية يتعين ارادة الصحيح لانتفاء الحرمة في المنكوحة بالعقد
الفاسد وهو يمكن ان يكون النكاح لمرة واحدة اخرى لخصوص الصحيح وهو المراد بالاية
فيلزم الاشتراك ومنه قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى بناء على ان
الصلوات جمع محلى باللام فيشمل المفروضة والمندوبة في اصل الوضع لكن في الاية
مخصصة بالمفروضة لعدم وجوب المحافظة على الصلوات المندوبة او يقال ان المراد
بالصلوات في الاية الصلوات المفروضة مسلم لكن لا بان يكون لها وضع واحد على العموم
فيلزم التخصيص على الكثير كما وضع تارة للاعم ووضع اخرى للمفروضة وهو المراد من
الاية فالحق ترجيح التخصيص لما يأتي من انه اولى من المجاز الاولى من الاشتراك
التخصيص لما يأتي من انه اولى من الاشتراك الثاني لان الاولى من الاولى من الشئ اولى من
ذلك الشئ قطعا **والبحث الثاني** في تعارض المعارضة وهي ستة الاول تعارض
المجاز والنقل فنقول ان هذا الكلام كثير من عنوانات الصور المعارضة يحتمل
معنيين الاول ان كل من النقل والمعنى المجازي ثابت لكن لم يعلم المستعمل فيه يتردد
بين كون المراد منه المعنى المجازي او المنقول اليه او المجاز والحكم فيه يستدعي التفصيل

بان

بان يقال الترجيح انما هو على صدور الخطاب بعد تحقق النقل او قبله واما عند الاذا
علم الحال فيه والحمل وعلى الاول يتعين الحمل على المعنى المنقول اليه لانه معنى حقيقي ويقتضيه
كون الاستعمال الحقيقة ان يحمل الالفاظ على المعاني الحقيقية عند التجرد عن القرائن
المجازية الاصل فيه كما اقمنا عليه البرهان في المباحث السابقة وعلى الثاني ايضا واما
ان يكون ذلك المعنى المجازي هو المنقول منه او غيره وهو انما يتحقق اذا انتفت القرينة على
ارادة المعنى المنقول منه فعلى الاول يتعين الحمل عليه لعين ما ذكر وعلى الثاني لا يخ
اما ان يكون احدهما اقرب الى المعنى المنقول منه او لا وعلى الاول يتعين الحمل عليه لاقربيته
وعلى الثاني يكون اللفظ مجملا ولا يمكن حمله على ما دلت القرينة عليه كما لا يخفى وعلى الثاني
الحال انا لم نعلم ان صدوره بعد تحقق النقل او قبله فالظاهر لزوم حمله على المعنى المنقول منه
لما ذكر بعد الاستصحاب ان الاصل تأخر الحادث او المعنى الثاني ان يكون المستعمل فيه معلوما
تردد اللفظ بين كونه مجازا فيه او منقولا اليه وهذا انما يمكن تحققه اذا لم يعين الحال
كما اذا كان المتكلم والمخاطب في زمان واحد فان كلا منهما المجاز والنقل على الترتيب فنقول
ثم الالزام بالرجوع اليهما العمل بمقتضاهما وان اختلفا فان الظاهر انه لا يراد بالمقام
لكونه المناسب للاغراض الموجبة للتدوين في علم الاصول والبحث عن قواعده فالراجح
الحمل على المجازية لكثرة المجاز مع النقل وقد عرفت مرارا ان الظن يلحق الشئ
بالاعم الاغلب فيكون في النقل مسلما ما المهجورية الوضع الاول وتعين اللفظ لمعنى الثاني
وكلاهما خلاف الاصل بخلاف المجاز فيكون اولى ولا استدلال عليه بافتقار النقل الى اتفاق
اهل اللسان عليه وفي غاية الصعوبة بخلاف المجاز فانه يتوقف على العلاقة والعلم بها في
غاية السهولة وفيه ما لا يخفى لان كون التراضي صعوبة على الرجوع عليه وسهولته على الرجحان
غير ظاهر ثم لو قرر المقال على نحو اخر بان يقال ان النقل يتوقف على اتفاق اهل
اللسان عليه وهو غير معلوم فالاصل بخلاف المجاز لكان وجيها لكنه يرجع الى ما ذكرنا
ان قلت بعد ما تبين المستعمل فيه كما هو المفروض لا ثمرة مهمة في تحقيق الامرين اليس

۲ الاصول

ذلك الموضع بل لاجل المنع الاخير بناء على انه اذا كان على سبيل النقل وجب الحمل على المعنى
المنقول اليه كما استعمل مجردا عن القرينة المجازية في الحمل على المعنى المنقول منه يتوقف
على الاقتران بها وفيما كل الامرين تقديم المجوز كما لا يخفى ويمكن التمثيل بجميع الفاظ
الشرعية بالقياس الى معانيها الشرعية على القول بنفي الحقيقة الشرعية بناء على ترجيح
المجاز كما هو المختار وكذلك الحال بناء على ثبوتها لو رجح النقل في المقام الا ان ترجيح المجاز
في هذا المقام بنا في القول بثبوت الحقيقة الشرعية لان الاظهر على من رجح المجاز في هذا المقام
اختيار القول بالعدم كما ان اللازم على من رجح الثبوت في تلك المسئلة النقل فيما نحن
فيه لان ذلك المقام يقوم دليلا من معتبر آخر على الثبوت وقد قدمنا الادلة للثبوت فيها
بخروج عن مقتضى ما ذكرنا في هذه المسئلة وبالجملة رجحان المجوز انما هو اذا لم يقم على
النقل دليل واما اذا وجد فتعين القول به والامر في الحقيقة الشرعية من هذا القبيل
كما لا يخفى على من ارخى النظر في سواد السبيل والحمد لله على الجليل **والقسم الثاني**
في معارضة المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فان عدم امكان توجه السؤال
الى القرية يستند على احد امرين بخلاف اما في لفظ القرية بان يقال ان المراد منه اهل
تسمية للمتمكن باسم المكان او بتقدير مضاف في العبارة والتقدير اسئل اهل القرية
حكم العلامة عطر الله مرقده في تهذيبه وغيره بالتسوية بينهما لافتقار كل منهما الى قرينة والاظهر
ترجيح المجاز لكونه اكثر بالمقابلة للتكثرة فيه من الاضمار ولا يخفى عليك انه لا ثمرة مهمة
في ترجيح احد الامرين على الآخر في الآية المذكورة ونحوها كما لا يخفى على من له ادنى تامل
فالثمرة تظهر في الموضع الذي يكون فيه الدليل مختلف المعنى على تقدير المجوز والاضمار
كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات فانه لا يجب محافظة الصلوات باسرها تعين اما الحمل
على المجاز او تقدير مضاف في الكلام والتقدير حافظوا على بعض الصلوات ومثله الحال
في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء بناء على انه لم يكن يحرم نكاح المعقودة بالعقد
الفاسد وجب تاويله بحمل النكاح على الكل اعتبارا وتقدير مضاف في الآية بان يقال ولا تنكحوا ما نكح

اباؤكم

اباؤكم من النساء وطيهن المعقودة بالعقد الصحيح فعلى المختار من اولوية المجوز من الاضمار
لا يمكن الاستدلال بها على حرمة المعقود بعقد فاسد نكاح المعقودة ثم لا يخفى ان ذلك انما
من حيث التجوز والاضمار واما اذا لوحظ الاول مع التخصيص كما تقدم الكلام فيه في الاستدلال
لا ولوية التخصيص على المجاز كما مر الى ويجيء الكلام فيه وتظهر الثمرة فيما لم يمكن على هذا المنوال
والقسم الثالث معارضة المجاز والتخصيص كما في الآيتين المذكورتين على ما عرفت آنفا ونحوها
ونشمله لم في النهاية وغيره بعموم قوله تعالى فاقتلوا المشركين بناء على ان يكون المراد الحقيقة تخصص
عنه اهل الذمة والمراد غيرهم فيكون مجازا من باب اطلاق الكل على الجزء ثم استدل على اولوية
التخصيص من المجاز بان مع التخصيص ظاهر واما مع انتفائه فلانه يحمل اللفظ على العموم
الشامل للمراد وغيره من غير ما يدل **اقول** اما اولا فلان قوله تعالى يمكن ان يكون المراد
الحقيقة وخرج منه اهل الذمة بناء على ما اشتهر بينهم من التفرقة بين التخصيص والنسخ بان
الاول دفع والثاني رفع والمقصود منه ان المخصص دال على ان المتكلم بالعام ما اراده
حين التكلم بالمراد منه بعضه فيظهر من المخصص عدم ثبوت الحكم للعموم من حين انه ثابت
في الواقع ثم يرتفع كما في النسخ بل الامر في التخصيص كذلك لظهور انه ليس المراد منه العام
عند ارادة التخصيص للبعض لانه لو اراده المتكلم لم يستقم الا في ذلك البعض فعلى
لا يصح ان يقال يمكن ان يكون المراد الحقيقة وخرج منه اهل الذمة والمراد غيرهم لما عرفت
من انه على التقديرين يلزم ان يكون المراد غيرهم نعم ربما يمكن ان يتخيل وجه بناء
على ان القول بان العام المخصص حقيقة في الباقي لكنه غير صحيح واما ثانيا فلان المحقق
اطلاق الجزء فيه انما العام كل فرد فرد لا المجموع من حيث المجموع حتى يلاحظ على ذلك
اشتراط لزوم في اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل الشرائط المتقدمة وعدم في جملة
العلائق اطلاق العام على الخاص وعدم اكتفائهم بالكل والجزء عنه فتامل واما ثالثا
فلان الوجه المذكور في ترجيح التخصيص على المجاز غير مستقيم فيما نحن فيه اذ لا ينتفي
الحال على تقدير وجود القرينة وعدمها فيه بين احتمال التخصيص والمجوز في المحمل

على التقدير بين العموم فلو سلم عدم لزوم الحمل على غير المراد على تقدير التخصيص نقول بان
الامر كذلك على تقدير التجوز فعلى انه يمكن ان يقال على انه على تقدير الحمل على العموم فيما اذا
كان المراد الخصوص يلزم الحمل على غير المراد ايضا فلا تفاوت بين الحالين ما اذا كان المراد
في ضمن غير المراد ولكن نعلم ان كان الخصوص معتبرا ملحوظا كما هو المفروض ومن هنا تبين ضعف
العجز المذكور ولو مع الاغماض عن خصوص المثال بان يقال ان المقصود ليس خصوص المثال
المذكور كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يستدل لرجحان التخصيص على المجاز بان التخصيص
اكثر في الحمل عليه اجود وكفاك في الكثرة ما شاع وذاع حتى قرع الاسماع وملا الاصقاع
من انه ما من عام الا وقد خص ولم يطلع احد بل ولا يكاد يطلع على انه ظن لفظا الا وقد استعمل
في المعنى المجازي واما ما ادعاه بعضهم من ان غالب اللغات مجازات فنقدر تحقيق الحال
في الاحتمالات المتصورة في هذا المقام في اوائل الباب مضافا الى انه على فرض امكان حمله
على ما يتوهم منه في هذا المقام يمكن ان يقال ان اكثرية المجاز لكون التخصيص فردا من
افراده فلا منافاة فتامل فاما الحمل على الاكثر فلانه فاذا دار الامر بين الحاق المشتبه
بالاكثر والاقل فالحاقه بالاكثر اولى لحكم نظر الظنون انه منه وهذا معنى ما قيل ان الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما التعويل على هذا الظن في امثال المقام فان الظاهر انه مما لا خلاف فيه
بين الاعلام فلا التفات الى ما ذكره بعض الافاضل فانه بعيد عما يظهر من سيرة الامجاد
مضافا الى انه لو لم يعول على الظن اما ان يقضي الحاقه بالموهوم فيلزم ترجيح المرجوح
على الراجح او يتوقف بين الامرين فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح او يتحقق الحكم
بالتسوية بين الراجح والمرجوح في البين وهو غير ملائم لمسلك الانصاف كما لا يخفى على
من وفق للاهتداء الى السداد وعلى ما نقول اذا دريا على المسلك الذي يختص منه
من الاكتفاء في دلالة الالفاظ بالظنون لو سمعنا لفظا من احد كلام يكون ظننا به
طريق كان ان مراد المتكلم ذلك يجوز الحمل والبناء عليه كما اذا استعمل لفظا وقيد بقرينة
على عدم ارادة ظاهره وقصد مجازه لكن احد المجازين يكون اشهر من الاخر تعين

الحمل

الحمل عليه من غير نكير وذلك انما هو للشهرة وكثرة استعماله فيه فيظن انه المراد فيكتفى به
ونحن لا نجد فرقا بين هذه المسألة والتي كلامنا فيها اصلا لان المناط فيهما واحد من
غير تفاوت كما لا يخفى على المتامل ومنها ما اشار الى ان الاكتفاء بالظن في امثال المقام يظهر من فحوى
بعض النصوص الواردة في الاحكام الشرعية كالموثقة المروية في زيادات التهذيب عن
اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه لا باس بالصلوة في الفرا اليماني وفيما صنع في ارض
الاسلام قلت له فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين
فلا باس فالمقصود الاهم في القواعد الاصولية والقوانين اللفظية انما هو التوصل
الى الاحكام الشرعية فتلك فروع وهذه اصول والاكتفاء بالغلبة والشيوع في الاصل
يقتضي الاكتفاء به في الفرع بطريق اولى وبعبارة اخرى الاكتفاء بالظن في الفرع الذي
هو الاصل يستدعي الاكتفاء به في الاصل الذي هو الفرع بالفحوى لا يقال ان دلالة الحديث
على ما ذكر انما هو اذا كان المراد بالغالب الاكثر وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد السلطان
اي اذا كان السلطان الغالب الغرة لانا نقول ان هذا الاحتمال وان استظهره
الفاضل المجلسي ره في هذا الحديث وبناه عليه الكثير ليس كذلك ولا من الاحتمال المعتد به
بالاستدلال لكونه خلاف الظاهر لان الظاهر سيما انه لما نفى الباس عن الصلوة في الفرا
المصنوع في بلاد الاسلام اشتبه الامر على الراوي فان مقصوده من ارض الاسلام
ما اذا كان اهلها اجمع من المسلمين او معه وغيره فقال ان كان فيها غير اهل الاسلام
اي ان لم يكن اهلها منحصرا في الاسلام ما حكمها فظاهر ان مقصوده اذا كان فيها
غير اهل الاسلام لا ان يكون السلطان غير المسلم فبعد مراعاة مطابقة الجواب للسؤال
يكون المقصود من الجواب ما ذكرنا لا السلطان كما لا يخفى على ان لو كان الامر كما ذكره
ينبغي ان يعده من علمها ان كلام الراوي فيها فيكون المراد اذا كان الغالب عليها اكثرها
المسلمين فلا باس فتذكر على ما السؤال ان المراد بالغالب السلطان فان المراد اذا كان
السلطان عليهم الاخرة قلنا بما يضر ذكر في السؤال الاصل بما جهل ان الاحتمال المذكور

يصح من وجه ذكرنا عليها لا عليهم ان السلطان انما هو اهل الارض لا عليها فتامل وايضا ان
المسلمين بصيغة الجمع لا المفرد فلو كان المراد ما ذكر ينبغي ان يقال اذا كان الغالب
عليهم مسلما كما لا يخفى واما القول بالحذف على تقديره فالسؤال ان يقال ان المقدر نعم
ان كان السلطان فيها غير اهل الاسلام وهو مدفوع بالاصل والظاهر مع ان ليس
المقصود منه الا السؤال عن احتمال كون غير اهل الاسلام فيها كما لا يخفى فتامل وهنا
الا ان نقول على فرض تسليمه فيه ثبت المراد وهو ان نفي الباس عن الصلوة مع كون غير اهل
الاسلام في البلد فيما اذا كان السلطان مسلما انما هو من جهة ان المظنون كون العمل
في الجلود وغيرها ما يقتضيه مذهب السلطان كما يرجع اليه الناس على دين ملوكهم فيظهر
منه جواز العمل بالظن والتعويل عليه فتامل ثم لا يخفى ان هذا المعنى لا اخر وهو ان يكون
الضمير المجرور في قوله اذا كان الغالب عليها المسلمين عائدا الى غير اهل الاسلام والعدول
من عليهم الى عليها للتنبيه على ان غير اهل الاسلام ليس مما ينبغي ان يعاد ضمير ذوي
العقول اليهم والمعنى اذا كان الغالب والمسلط المسلمين على غيرهم وهم مغلوبون
فلا باس في الصلوة في اللباس المعمول في ذلك البلد وعلى هذا ايضا يثبت المرام اذ
المسلمون لما كانوا [غالبين] على غيرهم ومسلطون عليهم يكون المظنون ان الثياب المعمولة
والجلود المصنوعة انما هو على مقتضى مذهبهم فيستفاد منه حجية الظن في الحكم الشرعي
والتقريب المتقدم نبه على الحكم الحكم الاصلي فلا تغفل ومن هنا تبين ان الاكتفاء
نوجوان الاستعمال بمجرد كون السلطان مسلما ليس على ما ينبغي بل غير صحيح اذ قد يكون
السلطان مسلما لكن يخفي مذهبه اتقاء منهم فلا يحصل الظن بكون الجلود معمولة على
مقتضى مذهبه كما لا يخفى وكذلك الحال فيما اذا كان اكثر اهل البلد مسلمين فانهم قد
يتفق ان يكونوا مغلوبين في تحليفه لا يحصل الظن مطلقا بكون العمل في الجلود على مقتضى
الاسلام فالظاهر هو المعنى الثالث وهو قد يجتمع مع اكثرية اهل الاسلام وقد
يفترق عنه كما لا يخفى على المتامل ثم ان البحث عن احتمالات الحديث وان كانت

نكتبها لغرض ذلك الشبه لكن لما جرتنا الحاجة الى ذكرناه المقام ارخينا اللثام في تحقيق
معناه ثم ان يبقى من اقسام المعارضة ثلثة معارضة التخصيص مع الاخبار ومعارضة
مع النقل ومعارضة الاخبار مع النقل لكن لما يمكن استفادة الحال في غيرها مما ذكرنا لا اقسام
فلا افتقار الى نقل الكلام فعليك بالتامل في المباحث السالفة لينكشف لك حال
الاقسام المذكورة ولله الحمد والشكر وامتنه **البدايع** في تقسيم الحقيقة والمجاز الى الاقسام
المعروفة وما يتعلق بها من الامور المهمة اعلم ان الوضع ينقسم باعتبارات مختلفة
الى اقسام متعددة فانظر بالنسبة الى الموضوع ينقسم الى الشخصي والنوعي وقد تقدم
تحقيقهما في المقدمة وباعتبار الوضع والموضوع له ينقسم بحسب الاحتمالات العقلية
الى اقسام اربعة لان الوضع اما للمعنى المتصور حال الوضع والموضوع له كلاهما اما خاص
او عام والثاني في الاول محال والاول الثاني فان بالعكس ويجيء تحقيقها في الخاتمة باعانة الله
سبحانه لا يقال ان المعنى المتصور والموضوع له واحد فلا معنى لهذه القسمة وليضم لما
كان المعنى المتصور والموضوع له متحدا فلا محالة انه كان المعنى خاصا كان الموضوع له
كذلك وان كان عاما فكذلك فلا يتصور الاختلاف لانا نقول لا اتحاد لان المعنى المتصور
انما يطلق عليه لفظ الموضوع له اذا عين له اللفظ واما عند التصور مع عدم التعيين
فانما يسمى بالوضع الموضوع له واما تبين الاتحاد بالذات كما اذا كان الوضع عاما والموضوع
له كذلك او كلاهما خاصا لكنهما مختلفان بالاعتبار على ما عرفت من انه باعتبار تعلق
حال الوضع يسمى بالوضع ومن حيث انه عين له اللفظ يسمى الموضوع له وقد يقسم بان
ذاتا لفظ كما غيرها وهو ظاهر وباعتبار الواضع الى وضع شرعي وعرفي خاص وعام
ولغوي لان تعيين اللفظ بازاء المعنى اما مستند الى الشارع او الى العرف او اهل
اللغة ويسمى الاول بالوضع الشرعي والثاني بالعرفي والثالث باللغوي واللفظ
بالحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية التفصيل المذكور والكلام في هذا المقام في بيان
هذه الاقسام وما يترتب عليها من الاحوال والاحكام فنقول تحقيق الحال فيها

يقتضي الحكم ببيان الشارع وههنا وشبهها والثمرة المترتبة عليها في مباحث

في تعيين الشارع اصطلاح المستفاد من جملة الآيات القرآنية انه هو الله تعالى منها قوله تعالى

في سورة الجاثية مخاطبا الى نبيه صلى الله عليه وآله ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع

اهواء الذين لا يعلمون وجه الدلالة ظاهر لان الشارع هو جاعل الشرع وقد دلت الآية

الشريفة انه هو الله تعالى وهو الحكيم ومنها قوله تعالى في سورة المائدة لكل جعلنا منكم شرعة

ومنهاجا الشرعة هي الشريعة بمعنى والشريعة على ما قال بعضهم الطريقة الى الماء حيث

الطريقة المتحققة في الدين الكوفي موجبة للحيوة الابدية ومنها قوله تعالى شرع لكم من

الدين ما وصى به نوحا وجه الدلالة لا تهوات الضمير في شرع عايد الى الله سبحانه فيكون

الشارع هو الله تعالى وايضا ان شرع على ما قال العالم وغيره بمعنى سن والله المتبادر

من ترك بعض ذلك الامر بصغره وقدره فيكون الشارع بمعنى واضع الشرع والسنة والمقرر

ومقررها ومعلوم انه سبحانه تعالى وهذه جملة من الآيات القرآنية يستفاد منها ان

الشارع هو الله سبحانه وهو المتبادر من لفظ الشارع ايضا اذا المفهوم منه جاعل الشرع وهو

سبحانه تعالى وقال في مجمع البحرين ان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله وهو النص يظهر من جماعة من العلماء

قال في كشف اللثام بعد ان حكم ان قطع همزة الله في تكبيرة الاحرام احوط لانه المفهوم من

الشارع ونقله بل نسبته بعض اهل عصره واحد زمانه الى الاصوليين حيث قال

والظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله فيكون الشارع بمعنى صاحب الشريعة

اي لم يكن تابعا لشريعة غيره ويكون المقطع من المنقولات العرفية ويمكن ان يكون

اطلاقه عليه صلى الله عليه وآله بالمعنى الاول ايضا بان يكون الشارع بمعنى جاعل الشرع متشركا بينه

تبارك وتعالى وبين نبيه صلى الله عليه وآله بناء على ما يستفاد من النصوص المستفيضة من ثبوت

التفويض اليه في جملة من الاحكام الشرعية كالنصوص الدالة على انه صلى الله عليه وآله زاد في عدد الصلوة

اليومية وجعل الثنائية في الصلوة والصوم ضعف الفريضة وضرب الحد للسمع في الاول

وحرام المسكر عند الخمر واثبت الدية للعين والنفس ومنها الصحيح المروي في الكافي

في باب

في باب فرض الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال عن اعداد ركعات الصلوة

كان الذي فرض الله عز وجل على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن

وهم يعني سهو فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعا وفيهن السهو الحديث ومنها الصحيح عن فضيل

بن يسار المروية في الكافي في باب التفويض الى رسول الله صلى الله عليه وآله قال سمعت ابا عبد الله

يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله عز وجل ادب نبيه فاحسن ادبه فلما اكمل

الادب قال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال

عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله صلى الله عليه وآله كان مسددا موفقا

مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطى في شيء مما يسوس به الخلق فتأدب بآداب الله

ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله

الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا

في سفر وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله تعالى له ذلك كله

فصارت الفريضة سبع عشر ركعة ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل اربعا وثلثين ركعة

مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى له ذلك والفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان

بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان وسن

رسول الله صلى الله عليه وآله صوم شعبان وثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل

له ذلك وحرم الله تعالى الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كل شراب فاجاز الله له ذلك

وعاف رسول الله صلى الله عليه وآله اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي اعافة وكراهة

ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه

ولم يرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وآله فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير

المسكر من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام لم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله صلى الله عليه وآله

لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص

لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله صلى الله عليه وآله

فوض الى رسول الله صلعم امر دينه عز وجل وغيرها في تحقيق ذلك ووجوب على العالم
التسليم كالتسليم لله تبارك وتعالى ومنها الخبر المروي عن ابي بصير عم فيما انتهى الى
ما اراد وقال انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال ما آتيكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فانتهوا ان الله تعم فرض الفرايض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله صلعم اطعمه
السدس فاجاز الله جل ذكره له ذلك فاجازه الله جل ذكره له ذلك وذلك قول الله تعم هذا
عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ومنها الخبر المروي في الباب ايضا عن زرارة عن
ابي جعفر عم قال وضع رسول الله صلعم دية العين ودية النفس وحرم النبيذ
وكل مسكر فقال له رجل وضع رسول الله صلعم من غير ان يكون جاء فيه شيء قال نعم ليعلم
من يطع الرسول ممن يعصيه وغير ذلك من جملة من النصوص الواردة من هذا الباب والمستفاد
منها وغيرها ثبوت التفويض في الاحكام الى النبي صلعم ومقتضاه ان الاحكام المفوضة
اليه صلى الله عليه وآله لم يسبق فيها من الله تعم وحي ولا خطاب بتحريم او ايجاب بل الحكم
فيها وقد وضعها النبي صلعم ولا شبهة ان تلك الاحكام من السنة والشريعة فيكون واضعها
شارعا بالمعنى المذكور اي جاعل الشرع ثم ان التفويض بهذا المعنى وان دلت عليه النصوص
المذكورة وامثالها الا انه يتوجه عليه الاشكال من وجوه الاول ان المفهوم من
الحديث الثالث والرابع ان التفويض المذكور اليه صلعم انما هو بعد ان شرف بخطاب
انك لعلى خلق عظيم وهو في سورة القلم فيلزم ان لا يكون قبل نزول تلك السورة
لم يكن صلوة الظهر مثلا اربع ركعات بل ركعتين وهو لا يلتزم والثاني انه لا يتفق ان
احكام الله تعم هو ما حكم الشارع به بوحي من ذاته بنفسه والثالث هو ينافي قوله تعم
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اي ليس منطق النبي صلعم الا وحي يوحى
الله تعم اليه وهو لا يجتمع مع جعل الاحكام من قبل نفسه ويمكن الجواب اما عن الاول
فبانه ما المانع من التزام كون صلوة الظهر مثلا ركعتين قبل نزول سورة القلم وبعد
نزولها صارت اربع ركعات وقد نقل عن ابن عباس ان اول ما نزل بمكة اقرأ باسم ربك

ثم ن والقلم الخ وعلى فرض تسليم ذلك فنقول ان من بينة قوله تعم انك لعلى خلق عظيم بسوق
القلم فيه مستلزمة لعدم تحقق التفويض اليه صلعم قبلها بل غاية ما يلزم ان لا يكون صلوة الظهر
اربع ركعات قبل نزولها كما لا يخفى واما عن الثاني فبانه تعم حكيم والحكيم لا يفوض الا
بعد علمه بان المفوض اليه قد بلغ في الكمال والرتبة والشرف والفضيلة حدا يمكن اتصافه
معنويا دقيقة وشخصيا الى مرتبة القرب الى ما لم يحاذيها فيطلع بذلك الى مرضياته
ومن جملتها فيخبر بذلك ويحكم بمقتضاه ولا شبهة في صحة حكمه بمقتضاه بالنسبة الى امثاله
واذا كان الله يجيزه ويمضيه في امثال ذلك ومنه يعلم الجواب عن الثالث ثم هنا اشكال
آخر اصعب مما ذكر وهو ان وضع الاحكام من النبي صلعم وتقريرها مشروطا بان اذا
لم يرد فيها من الله تعم وحي ولا خطاب وهو فاسد لان المفهوم من جملة من الآيات القرآنية
ونظائرها من النصوص المعتبرة انه تعم ما فرط في الكتاب من شيء كما قال سبحانه
ما فرطنا في الكتاب من شيء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء او قال تعم ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين وفي العيون عن اجلاء القوم وقد صح عن اوليائهم ان الله
لم يقبض نبيه صلعم حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال
والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كما قال عز وجل ما فرطنا في الكتاب
من شيء وروى في الكافي عن ابي جعفر عم يقول ان الله تعم لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة
الا انزله في كتابه وبينه لرسوله صلعم وعن ابي عبد الله عم انه قال ما من امر يختلف فيه
اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه عم ايضا انه قال
ان الله تعم انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد
حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان انزل هذا في القرآن الا وقد انزله الله فيه وغير ذلك
من النصوص الكثيرة في هذا الباب وحاصل الاشكال انه بعد التفويض في الاحكام الذي
لما ثبتت تلك الاحكام موجودة في كتاب الله تعم ورد التالي بطل المقدم مثلا انا الشرطية
تلازم المفوض ان النبي صلعم وضعها من غير خطاب منه تعم فلا تكانت معلومة من الكتاب

محكمات واضحها الله تعالى بتلك الخطاب فيخرج عن الكلام وانا نحكي انا لم نقل ان
من الآيات والاخبار انه ليس شيء الا ويعلم من كتاب الله فيكون الجواب بعض
بجميع المقدمات بان يقال ان وضع النبي ص تلك الاحكام غير مناف لمفهوم شيء منها من
كتاب الله تعالى وبيان ذلك هو انا نقول ان ذلك انما يكون منافيا لو كان التفويض
بعد نزول القرآن بجملته وليس الامر كذلك اذ المعروف من الصحيح المنكر انه بعد نزوله
بجملته الى اهله كان بخلق عظيم وهو جزء من سوق العلم على ما عرفت وهو التأسيس الى
الثاني الذي هو اول البعثة ص فيمكن ان يكون النبي ص شيء من فرض الا ان يرسل من قبل
سائر السور وضع تلك الاحكام ثم نزل على التدريج المبين في محله وكان من جملة ما
منها تلك الاحكام فعلم عدم التنافي بين وضع النبي ص الاحكام وانطباقها في نظام
القرآن ثم لا يخفى انه قد مر ان من جملة الاحكام التي ثبت التعلق بالتفويض ان يا في
في عدد الصلوات اليومية الا ان الحديث المشهور على انه تعالى امر نبيه ص بخمسين
بخمسين صلاة وانه ص وقد مر بالنبيين ولم يسأله شيئا حتى انتهى الى موسى بن عمران
ع فقال يا محمد ما امر ربك فقال بخمسين صلاة فقال اسأل ربك التخفيف فان
امتك لا يطيق ذلك فسأل ربه فحط عنه عشرا وهكذا الى ان رجع بين موسى
حتى انتهى الخمسين الى العشر فقال يا محمد ما امر ربك فقال بعشر صلوات فقال اسأل
ربك التخفيف فان امتك لا يطيق ذلك فاني جئت الى بني اسرائيل بما فرض الله
وجعلته عليهم فلم يأخذوا به ولم يقدروا عليه فسأل النبي ص ربه فحط عنه خمسا
خمسا ثم سأل موسى يا محمد ما امر ربك فقال بخمس صلوات فقال اسأل ربك التخفيف
عن امتك فان امتك لا يطيق ذلك فقال اني استحيي ان اعود الى ربي فجاء رسول الله
بخمس صلوات انتهى الحديث المستفاد من الثاني ظاهر فان غاية ما يستفاد
منه انه امر الله تعالى بخمس صلوات ونحن نقول ان المستفاد من جملة النصوص
ان تلك الصلوات الخمس كانت عشر ركعات واضاف النبي ص الى سبعا ان قيل

يمكن

يمكن ان يستفاد منه انه لم يبق من النبي ص الزيادة بل كان مجموع السبعة ركعتا
فيما امر الله تعالى وبنا على انه ص سأل الله عز وجل التخفيف حتى وصلت الى ذلك العدد
بناء على ان امته لا يطيق ذلك فكيف يزيد عليه ما خفف الله تعالى لسؤاله قلنا هذا
انما يتجه ان يكون قرينة على ذلك اذا ثبت ان الصلوات الخمس التي خففها الله تعالى الان
كانت سبع ركعات وعشرا ليتوقف الاذكار والافعال المأذونة لم توافق ذلك باثبات
ذلك وحينئذ نقول يمكن ان يكون المسؤول تخفيف الكثير وما زاده ص اقل ثلاث فان
وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان اطلاق الشارع بمعنى جاعل الشرع في الجملة على النبي ص صحيح
ولا ينافيه الآيات المتقدمة لان غاية ما يستفاد منها كون الله عز وجل شارعا بهذا
المعنى وهو مما لا ريب فيه ولا ينحصر ذلك فيه لما عرفت ان غيره ثم لا لا اثبات الشيء
لا ينافي ما عداه نعم لو قيل باختصاص الشارع بذلك المعنى بالله تعالى لكان التمسك
بتلك الآيات على ذلك وجيها لكن لم نقل به ومحصل الكلام في هذا المقام ان
المتبادر هو جاعل الشرع او صاحب الشرع فان فيهما كان يكون اطلاقهم
على الله تعالى على سبيل الحقيقة وان كان بالمعنى الاول الظاهر من المعنى الثاني
ظاهر في الثاني ويمكن ان يكون اطلاق الشارع عليه صلوات الله عليه وآله بكونه آتيا
بالشرع وكيف لا كان كذلك يكون الائمة الاطهار الذين بهم يتوصل الى رضا الجبار ويخلص
من عذاب القبر وعذاب النار شارعا بشيء من المعاني المذكورة بل هم من المتشرعين
متعبدين بشريعة جدهم ص والحكم بكونهم عليهم السلام متشرعين بالمعنى المذكور لا يوجب
الاهانة بالنسبة اليهم اذ انتسابهم الى جدهم ص فخر لهم كما يظهر من اخبارهم الواردة والادعية
المأثورة ولكن غيرهم مشاركا معهم في الوصف المذكور ايضا غير مضر في ذلك لثبوت
المشاركة عليهم السلام معهم في كثير من الامور كالنبي ص فليكن هذا من ذلك ان تلك
ان عدم كونهم ع شارعا بالمعنى الثاني مسلم وانا بالمعنى الاول فلا دلالة النصوص
على ثبوت التفويض بالنسبة اليهم فيه فكان بالتفويض في الاحكام مع اطلاق الشا

بمعنى جعل الشرع على ايديهم عرف ذلك فمنها ما رواه في الكافي عن ابي اسحق النحوي
قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فسمعته يقول ان الله عز وجل ادب نبيه على محبته
فقال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه فقال عز وجل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وقال عز وجل من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم قال وان نبي الله فوض
الى علي وائتمنه ومنها ما رواه عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا والله
ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله صلى الله عليه وآله والى الائمة عليهم السلام ومنها ما رواه عن محمد
بن الحسن الميثمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ان الله عز وجل ادب رسوله
حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز ذكره ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وهذه جملة من النصوص الواردة
في هذا المطلب والمستفاد منها ومن غيرها انه كما فوض الى النبي ص فوض الى الائمة ع
ينبغي ان يصح اطلاق الشارع بالمعنى المذكور عليهم ايضا لما ثبت التفويض
بنفسه غير كان يصح اطلاق الشارع كما لا يخفى بل الظاهر ان الشارع هو الذي جعل
الشرع ووضعه وبالجملة المستفاد من هذه النصوص وهو ثبوت التفويض الى الائمة
لا يوجب صدق الشارع عليهم وما يوجب ذلك وهو جعل الشرع ووضعه غير ثابت
منها فان المفهوم منها غير موجب والموجب غير مفهوم وايضا ان التفويض بالمعنى
المذكور لا يمكن القول به بالنسبة الى الائمة عليهم السلام لما عرفت من ان التفويض بذلك
المعنى انما يكون فيما لم ينزل فيه من الله تعالى حكم ولم يدل عليه كتاب وليس مما احتاج اليه
العباد الا وقد نطق به القرآن ودلت عليه الآيات على ما دل عليه كثير من الآيات ... خ
من النصوص والروايات وقد نقلت الجملة منها في الاصالة وايضا ان تفويض الاحكام
الى الائمة ع ينافيه ما دل عليه الكتاب والسنة من انه في زمانه ص قد اكملت الشريعة
كما قال سبحانه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وقد تقدم قول مولانا الرضا ع
انه لم يقبض نبيه ص حتى اكمل له الدين الحديث وايضا قد ثبت ان الشريعة النبوية

لا يتطرق

لا يتطرق النسخ والنقصان والزيادة وهو هنا في ثبوت التفويض في الاحكام بالمعنى المذكور
الى الائمة عليهم السلام كما لا يخفى على من له فطنة ودراية وبعض هذه الوجوه المذكورة
وان ورد بالنسبة الى سيدنا رسول الله لكنك قد عرفت الجواب بما سبقت اليه الاشارة
ولا يمكن التفصي به بالنسبة الى الائمة عليهم السلام وان كان القائل من جملة النصوص الواردة
في الباب ان التفويض الثابت بالنسبة الى الرسول والائمة عليهم السلام بمعنى واحد فلا وجه لحمله على معنى
آخر فنقول يمكن ان يكون المراد بالتفويض في الاحكام الظاهر تركها في التقية كما يظهر ذلك
مما رواه في الكافي في الباب المتقدم عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام
فسأله رجل عن آية من كتاب الله فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فاخبره
بخلاف ما اخبر به الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كان قلبي يشرح بالسكاكين فقلت
في نفسي تركت ابا قتادة بالشام لا يخطئ في الواو وشبهه وجئت الى هذا يخطئ هذا الخطأ
كله فبينا انا كذلك اذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما اخبرني واخبر صاحبي
فسكنت نفسي فعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الي فقال يا ابن اشيم ان الله عز وجل
فوض الى سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض
الى نبيه ص فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص
فقد فوضه الينا ان قلنا ان القول باختصاص الشارع بالنبي ص او بعدم كون الائمة من ذلك
ينافيه ما ذكره جمع من المتأخرين من التفصيل في ثبوت الحقيقة الشرعية بين الاتيان
حيث ادعوا القطع بثبوتها في زمان الصادقين ع وترددوا في ما قبله ولا يصح ذلك
الا مع الشمول للشارع الائمة ع قلنا يمكن الجواب عنه من وجوه الاول ان هؤلاء
الجماعة قد غفلوا عن تعيين الشارع فعدوا منهم من لم يكن كذلك من غير نظر الى
برهان فلا تعويل على كلامهم ولا اعتماد بمقالهم والثاني انه ليس المراد من هذا الكلام
ما يفهم منه في بادي الانظار والافهام بل المراد ان الثمرة المترتبة على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية وعدمها حمل الالفاظ في الاحاديث على المعنى الشرعي مع عدم القرينة على

المستحدثة الحقيقة

المتجددة فيحمل الشرع على القول بالنسخ يمكن ان يكون مرادهم مما ذكر عدم ثبوت مطلق
تلك الالفاظ في تلك المعاني في زمانه عليه السلام حتى يحمل عليها حال التجرد عن
القرينة في اخباره عليه السلام ويكون حملها على المعاني اللغوية مترجحا متوقفا على القرينة وكان يمكن
ان يكون المراد ما ذكرناه فظاهر لنا الكلام ان الحقيقة الشرعية هي ما وضعه
الشارع سواء كان الوضع بالتعيين او التعيين والمعروف من ان هذا الوضع
غير ثابت قبل زمانه عليه السلام وثبوت الوضع في زمانه عليه السلام اما بالتعيين بان يكون
تلك الالفاظ من زمان التمهيد الى زمانه عليه السلام مستعملة في تلك المعاني المستحدثة
على سبيل المجاز ثم وضعها عليه السلام في برهة من زمانه عليه السلام لتلك المعاني ولا شبهة في
بعد ذلك اما بالتعيين بعدما كان اولا صدر الاستعمال منه عليه السلام على سبيل المجاز
اولا في المعاني المستحدثة ثم لكثرة الاستعمال صار حقيقة فيها وهو في غاية التفصيل
في زمانه عليه السلام ايضا بان يقوّي بعدم الثبوت في اوائل زمانه عليه السلام ايضا ما ثبت بعدها
ولهم لا يقولون بذلك الا ان يقال ان تحقيق الوضع التعييني غير مشهور فيحمل صدور
الاستعمال على سبيل التجوز منه عليه السلام في اوائل الاستعمال في اوائل زمانه على
سبيل المجاز وكثرة الاستعمال الى حد بلغ في زمانه حد الحقيقة فعلى هذا يكون الحقيقة
الشرعية ما ثبت الوضع له في زمان الشارع وما لم يكن الوضع ذلك وهو ايضا غير
غير ملايم لكلامهم كما لا يخفى على المطلع المتفطن **المبحث الثاني** في ماهية الحقيقة
الشرعية اعلم ان فقهاءنا قد نقلوا الشرعية عن المعاني اللغوية الى المعاني
المستحدثة شرعا بحيث لو نطق بها لانصرفت اللفظ الى المعاني المستحدثة
وهل استفاد منه كما ذهب جماعة في هذا الباب وفيه نظر لان ذلك منقوض طردا
او عكسا اما الاول فلان ذلك يقتضي ان يكون كل ما نقله الشارع عن المعنى اللغوي
حقيقة شرعية وان لم يكن في بيان الحكم الشرعي بل كان من الاعلام المنقولة و
شبهها مع ان الكلام ليس من افراد المحدود لان الفاظ الحقيقة الشرعية مما اخترع

في تحقيق الحقيقة الشرعية

الشارع

الشارع لفظا كان مرتبطا بالحكم الشرعي كما يلزم ان لا يكون حقيقة شرعية مع انه
من افراد المحدود ويدخل في الحد ما لم يكن من افراده ويخرج عنه ما كان منها ولكن
الجواب عن الاول بعد تسليم اختصاص الحقيقة الشرعية بما استفاد منه وما المانع من
القول بان الحقيقة الشرعية فان كان الوضع فيه من الشارع سواء كان من متعلقات
الحكم الشرعي ام لا بل الظاهر التعميم لان الحقيقة الشرعية في مقابلة الحقيقة العرفية و
اللغوية فكما لم يعتبر فيهما في مقابل اللغوية فان كان من موضوعات اهل اللغة والعرفية
ما كان من موضوعات اهل العرف فينبغي ان لا يعتبر في اختيهما ايضا وليس ان المنتفي
الحد في الحقيقة الشرعية هو الوضع من الشارع والاستعمال موجود والمانع منتف فعلى
موجب القول به وليس فلم يكن تلك الالفاظ حقيقة شرعية لزم تربيع القسمة والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا شبهة في ان تلك الالفاظ بالنسبة الى الاعلام المخترعة
لم يكن من الحقيقة اللغوية ولا من العرفية كما لا يخفى فلو لم يكن من الحقيقة الشرعية لكانت
لا محالة قسما اخر من الحقيقة وراء الاقسام الثلاثة واما بطلان التالي فلاتفاقهم على
تقسيم الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية وعن الثاني بان الامر على النحو المذكور
وان كان محتملا ولكن لما كانت الحقائق الشرعية التي وصلت الينا من قبيل المنقولات
ولم يوجد فيها لفظ مخترع ولم يعرف في اللغة معنى اصلا على ذلك وسيجيء الكلام في
في تحقيق ذلك فيما بعد انشاء الله ثم لما كانت معرفة الحقيقة الشرعية متوقفة على معرفة
الشارع ضرورة ان معرفة المحدود موقوفة على معرفة الحد ومعرفة الحد لا تحصل الا
بمعرفة اجزائه فلنقدم الكلام في الشارع فنخرج عنه الله تعالى ورسوله والحجج
العقلية في وضع الحقيقة الشرعية فيه احتمالات الاول ان يكون الوضع مستندا الى الله تعالى في
تلك الالفاظ والثاني ان يكون مستندا الى النبي صلى الله عليه وآله كذلك والثالث بالتفصيل بكون
في البعض مستندا الى الله تعالى وفي الاخر الى النبي صلى الله عليه وآله ومن الاولين اشكال اما الاول
فلان نسبة الوضع الى الله تعالى هنا يمكن في الالفاظ الواردة في الكتاب لا نار

النبوية فلا وجه له واعلم نبيه صلى الله عليه واله بعضها اما بطريق الوحي او بطريق الالهام
او نحو ذلك في بعض معناه وآخر كما لا يخفى واما في الثاني فشغلات الامر فيه بالعكس
اي استناد الوضع الى النبي ص انما يمكن في الالفاظ الواردة في اخباره في الحق لم يقع
في الكتاب واما في الالفاظ الواردة فيه فلا لوضع ان وضع اللفظ لمعنى
متوقف على تعلقه ومسبوق عليه والاحكام الماخوذة من الكتاب العزيز مما يعلم
بدلالة آياته الشريفة وآياته الكريمة فتعقل تلك المعاني مسبوق على ورود تلك
الالفاظ عليه بواسطة فنقول تعقل النبي ص تلك الاحكام والمعاني المدلول عليها
بالكتاب مسبوق بدلالة الفاظها عليها وكذا دلالة الفاظها عليها مسبوقة بوضعها
بازائها فلو كان وضعها بازائها منه ص يلزم ان يكون وضعه ص اياها بازائها مسبوقا
بتعقلها فيلزم ان يكون تعقل تلك المعاني مسبوقا بتعقل تلك المعاني فيلزم
توقف الشيء على نفسه فعلم ان وضع الالفاظ الواردة في القرآن من النبي ص غير ممكن
بل يمكن القول بعدم صحة استناد الوضع في شيء من الالفاظ اليه ص الا بالنسبة الى الاحكام
الموضوعة منه ص ان يجعلها لفظ خاص لان احكام الله تعالى توقيفية لا يعلم الا من فوق
الله تعالى الا ما اشرنا اليه فاذا كان التوقيف والاعلام في الجميع منه تعالى يكون الوضع
في الجميع ايضا منه تعالى فتعين الاحتمال الاول وبطل الثاني بل الثالث ايضا والجواب عنه
ان مسبوقية الشيء على نفسه على تقدير استناد الوضع في الالفاظ الواردة في الكتاب
اليه ص انما يلزم لو لم يحصل فهم تلك المعاني للنبي ص الا من تلك الالفاظ ولو حصل استنادا
بعضها الى تلك المعاني للنبي ص بمجانبة محضة ويترتب عليه الاستحالة المذكورة
لكنه لم يتعين الامر في ذلك لجواز توقيفه تعالى تلك المعاني للنبي ص بغير تلك الالفاظ
وتعيين النبي ص اياها لاجلها كما في الغسل والوضوء فانه تعالى عبر عن الغسل بقوله
فاطهروا وكما قال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وعن الوضوء بقوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم الآية ولم يعبر في شيء من الآيات القرآنية عنهما بلفظ الغسل والوضوء كما

لا يمكن فيه ان يكون جميع الالفاظ الواردة في القرآن مما ادعي فيه ثبوت الحقيقة الشرعية فيه
من هذا القبيل بان يكون معانيها ملقاة الى النبي ص وعين النبي ص تلك الالفاظ لاجلها بل القرينة
قائمة على عدم امكان التوقيف فيما ورد من الكتاب العزيز في كثير من المقام كما في قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس الآية فانها جزء من سورة بني اسرائيل التي هي التاسعة والاربعون
من السور التي انزلت على النبي ص في مكة على ما نقل عن ابن عباس ولا شبهة في انه صلى الله عليه واله
كان مصليا قبل ذلك وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا الآية فانها جزء من سورة
الحج التي هي السادسة والعشرين من السور التي نزلت عليه ص في المدينة والحال ان كلا من الركوع
والسجود جزء من الصلاة التي نزل ذكرها في بني اسرائيل التي هي مكية على ما عرفت ولا ريب
ان صلاته ص كانت مشتملة على ركوع وسجود قبل نزول الحج بل قبل نزول بني اسرائيل ايضا كما
اشرنا وليقاس الامر في الوضوء والغسل ومستفادان من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية
وهي جزء من سورة المائدة التي على ما حكي عن ابن عباس آخر السور القرآنية المنزلة في المدينة
الا التوبة فما بعدها فان قلنا بكون التوقيف على الوضوء بتلك الآية يلزم ان يكون
صلاته ص قبل نزولها من غير وضوء وهكذا الكلام في اشباهها ونحن قاطعون بفساد ذلك
ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان التوقيفية الاحكام الشرعية لا يستلزم ان يكون استناد الوضع في
الالفاظ التي يدعى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها الى الشارع غاية ما يلزم من ذلك كون الترجمة
منه تعالى ولا يلزم منه ان يكون ذلك بتلك الالفاظ بل من غير لفظ اصلا كما لا يخفى فيكون تعيين
تلك الالفاظ منه ص تسهيلا للامر وتيسيرا للتعبير عنها وبالجملة اما مستند الى الله تعالى
في جميع تلك الالفاظ او الى النبي ص كذلك او التفصيل ولا رابع لكن الثالث يمكن ان
يكون على وجهين احدهما ان يكون الالفاظ المذكورة في القرآن من الله تعالى وفي السنة
منه ص والثاني بعكس ذلك لكنه بعيد ولهذا نقتصر على الثلاثة فنقول ان الوضع في كل
واحد من الاحتمالات الثلاثة اما بالتعيين في جميع الالفاظ او بالتعيين كذلك او في بعضها
هذا او ذاك الاخر وان في الاحتمالات المتصورة تعترضها الحجة التي نتكلم في جميع هذه الاقسام

ليظهر لك امكان ارادة الجميع في المقام وتعدد صور فنقول الاول من تلك الاحتمالات ان يكون
الوضع في الجميع مستندا الى الله تعالى ويكون بالتعيين واذ وقفنا النبي صلعم ذلك بالوحي
او بالالهام ثم اشتهر في زمانه فلك ولو بقيته بما بقيا دعوى لفظ الشارع وهو حال
الشرع والثاني كالاول الا ان الوضع غير التعيين وهذا الاحتمال غير صحيح لان الوضع
التعييني على ما عرفت في المقدمة هو الذي يكون التأدية افادة المعنى بغير القرينة
والاشتهار وكثرة الاستعمال وهذا لا يجوز الا ان يكون المعنى في مقصد الواضع بالوضع
التعييني على حد يتحقق الكثرة والشهرة مستلزم لابطال المعتبر في ذلك كونه اول من استعمل
اللفظ في المعنى سواء تحققت الكثرة مستلزم لمنعه بنيته وانما هو بسبب الوضع على تقدير
الثاني ان المستعمل الاول مجاز الاستعمال التابعين ليهم في غلبته في تحقق الغلبة
والاشتهار لكونه الاصل في ذلك والداعي لاستعمالهم ومرجعية استعمالهم لاستعماله ويترتب
عليه على كل من التقديرين لا يمكن ارادة هذه الاحتمال لان الاصل الاستعمال في جميع تلك
الالفاظ لم يثبت منه صلعم فضلا عن الكثرة ثم نقول لو سلمنا انه يمكن ان يتحقق نعم كفاية كونه
اول من استعمل في المعنى فحصل قصد الواضع عليه بل لا يصح ذلك مع تحقق الغلبة والاشتهار
منه اذ لم يعتبر ذلك بل اكتفى في ذلك بكونه ممن حصل منه الاستعمال كما لا يلزم ان يكون
الحقيقة المتشرعة حقيقة شرعية لوضوح ان المستعمل الاول هو الشارع باي معنى
كان وهو السبب الداعي والموجب الباعث لاستعمالهم واستعمالهم متفرع على استعماله ومترتب
عليه كما لا يخفى وبطلان الثاني معلوم بالاتفاق فالتقسيم مقالا نفسه كما لا ولا لا ان وضع البعض
منها الثالث ان يكون الوضع في الجميع مستندا اليه صلعم لكن في البعض التعيين وفي الاخر
بالتعين وهذا الاحتمال مما يمكن ارادته في المقام بان يكون بعض من الالفاظ الواردة
في الكتاب يكون استعماله الاول على سبيل التجوز ويكون المعنى مفهوما منه بمعونة القرينة
ثم بكثرة استعماله فيه حصل الاشتهار والغلبة فيه كما ذكر في الصلاة والزكاة مثلا فهنا
على تقدير ان يعتبر في صدق الواضع بالوضع التعيني تحقق الغلبة والاشتهار منه لا

ملاحظ

فالامر بالنسبة الى ارادة هذا الاحتمال سهل جدا هنا كلام في اثبات الوضع التعيني في البعض
واما الوضع التعيني في البعض واما الوضع التعييني في الاخر فيعلم مما ذكرنا انه في الاحتمال
الاول من غير انتفاء المحذور فمكن منا تسليم ويمكن الايراد على الوجوه الثلاثة بان جميعها
مشترك في استناد الوضع في جميع الالفاظ الى الله تعالى وهو ينافي ما تقدم من ثبوت التفويض في بعض
الى النبي صلعم في بعض الاحكام انه يكون الوضع في الفاظ تلك البعض مستندا اليه صلعم لا الى الله
ثم ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يتم حيث كان يجعل لفظا مختصا بتلك الاحكام المفوضة
ولم يجعل قيل سلمنا انتفاء لفظ خاص بها لكن لا يجدي مادة الايراد فان الالفاظ المشتركة بين
ينتقل الى وضع الشارع بنفسه لذلك الكثير لا يغير المدعى فالمتحد ان الوضع في جميع الالفاظ
مستندا الى الله تعالى في جميع الالفاظ بالنسبة الى جميع المعاني فلا يغير تحقق الوضع منه صلعم
في بعض الالفاظ بالنسبة الى المعاني التي يكون مفاد ما وضعها الله لاجله وعلى تقدير التسليم
لا نسلم الثاني حيث كون الحكم من موضوعات النبي صلعم وكون وضع اللفظ منه صلعم كما
في عكسه على ما تقدم والرابع كالاول الا ان في الواضع هو النبي صلعم وهو ممكن كما يدل عليه
ان ما تقدم من ان كثيرا من تلك الالفاظ واردة في القرآن ومعانيها انما علمت منها
وان الاحكام الشرعية توقيفية موقوفة على التوقيف منه صلعم فكيف يتصور الوضع
فيها لغيره سبحانه ولكنك قد عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه والخامس كالرابع الا ان في
الثاني وهذا ايضا ممكن لما علمت من انه يمكن ان يكون الله وقف نبيه على جميع
احكام الشرعية بغير تلك الالفاظ بل بغير طريق لفظ اصلا ثم النبي صلعم استعمل تلك الالفاظ ظ
في تلك المعاني على سبيل المجاز ثم اشتهرت فيها الى ان بلغت حد الحقيقة وكفاية هذا
الاحتمال في تصحيح هذا الاحتمال في تحقق نفس الوضع في جميع الالفاظ الى النبي صلعم بل لا يكفي كفاء
في ذلك تحقق الاستعمال الاول والا لكان الغلبة والاشتهار بانضمام استعمال الغير
مما لا يخفى واما على تقدير انتساب الوضع التعيني الى من تحقق الغلبة والاشتهار
منه فصحة الاحتمال المذكور يتوقف على ثبوت الاشتهار في جميع تلك الالفاظ في تلك المعاني

من حصل استعماله لكن يمكن ان يقع بعدم اعتبار ذلك والاكتفاء في انتساب الوضع
المذكور الى احد بكونه اول من استعمله بشرط ان يكون استعماله داعيا ومتبوعا
لاستعمال الغير واعتبار تحقق الغلبة والاشتهار في زمانه بعد هذا نقول ان الطريق
في ثبوت الوضع التعيين لمثله الاتري الا استعمال الاول مع تحقق الغلبة والاشتهار من
ذلك المستعمل وهو اقويها والثاني كالاول الا انه لاستعمال الغير مدخلية في تحقق الاشتهار
لا مطلقا بل بانضمام استعمال الغير الى استعمال المستعمل الاول في زمانه يتحقق الاشتهار
والغلبة في تلك الصورتين لينسب الوضع الى المستعمل الاول والثالث ان يشتهر اللفظ
عند طائفة بعد انقضاء زمان المستعمل الاول وهذا الوضع تعيني لكن ينسب الوضع في
هذه الصورة الى تلك الطائفة ولا يخفى ان الحقيقة المتشرعة من هذا القبيل فعلى هذا
اندفع النقض السابق لكن يرد على هذا الاحتمال والثاني انه حينئذ يتوقف على انتفاء
لفظ المخرج في الالفاظ الشرعية اذ معه يبعد الاستعمال التجوزي وعلى تحقق المناسبة بين
المعاني الشرعية واللغوية واعتبارها كما لا يخفى وهو محل كلام والسادس كالثالث الا
ان الوضع هنا للرابع اي يكون الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي بعضها الاخر بالتعين ويكون
الواضع في الجميع النبي ص وهذا الاحتمال لا شبهة في امكان ارادته في المقام وان كان في ارادة
بالنسبة الى الله تعالى محل كلام عنده توقف نسبة هذا الوضع الى احد على تحقق الغلبة والاشتهار
منه والسابع ان يكون الوضع فيما ذكر في الكتاب من تلك الالفاظ مستندا الى الله تعالى
وفي غيرها الى النبي ص ويكون في الجميع على سبيل التعيين وحال هذا القسم يظهر مما ذكر في الاحتمال
الاول والرابع لكن يتوجه على هذا ان الوضع فيما ذكر من الكتاب الى تلك الاقسام انه يلزم
ان لا يكون تلك المعاني والاحكام قبل نزول الايات المعلومة للنبي ص غير معلومة
اخبرنا اليه سابقا من انه يلزم بناء عليه ان لا يكونوا مصلين قبل نزول آية الصلوة
وهكذا ويمكن الجواب عنه بمنع الملازمة لجواز ان يقصد الله تعالى ثم بيّنه تلك الاحكام
من غير هذه الالفاظ ثم كانوا متمثلين بها واتين عليها من غير الملازمة تلك الالفاظ عليها

لاعلام

لاعلام معلومية المعاني والاحكام التي يستنبط منها كالاعلام بخفيه والحد وعدم
الاتيان بالصلوة مثلا قبل نزول الاية المتعلقة بها وان هذا في ذلك الا انه تمامه فيه
فعلى هذا الحد غير لازم والثامن كالسابع الا ان الوضع في الجميع تعيين وهنا
الاحتمال عندنا يتوقف على نسبة الوضع التعييني الى احد على تحقق الغلبة والاشتهار
مشترطا هو في كل من الالفاظ المذكورة في الكتاب والسنة والتاسع ان يتوقف نسبة الوضع
التعيين الى احد على تحقق الغلبة والاشتهار مشترطا هو في كل من الالفاظ المذكورة
في الكتاب والسنة واما مع توقفه عليه فيشكل الامر سيما بالنسبة الى الالفاظ المذكورة
في الكتاب اذ قد يكون اللفظ مثلا لم يظهر الا في موضع واحد ولم يكن حاصلا فضلا عن
الكثرة والاشتهار لكنك قد عرفت انه يمكن القول بعدم اعتبار ذلك فالحاصل ان هذا الاحتمال
المذكور ممكن والتاسع ان يكون الامر في الواضع كالسابع والثامن لكن الوضع في
الالفاظ المذكورة في الكتاب بالتعيين وفي السنة بالتعين او بالعكس وحال هذا
القسم على كل من الاحتمالين يظهر مما ذكر من الكلام في البين ثم لا يخفى عليك ان هنا
احتمالا اخر وهو ان يكون الكلام في الواضع كالثلاثة الاخيرة لكن على تفصيل في كل
من الكتاب والسنة بان يقال ان الوضع في بعض الالفاظ المذكورة في الكتاب بالتعيين
وفي بعض اخر بالتعين وكذا الكلام في السنة ويظهر حاله ايضا مما تقدم فلا يحتاج الى
الذكر ولا يخفى عليك ان الحقيقة الشرعية على الثلاثة الاول مستندة الى الله تعالى و
على الثلاثة الوسطى الى النبي ص وعلى الثلاثة الاخيرة اليهما وشارع بالنسبة اليه تعالى يكون
بمعناه المتبادر اي جاعل الشرع وبالنسبة الى النبي ص صاحب الشرع او آتي به وجاعل
الشرع في الجملة اي بالنسبة الى الاحكام وموضوعها اتم مثل التفضيل والبر بالجملة اطلاق
الشارع على النبي ص خلاف الظاهر لفظا اما بالنسبة الى جاعل الشرع فلان الظاهر
من الشارع ان يكون مستقلا في ذلك من غير استناد الى احد غيره كما في حقه تعالى
ولعل اطلاقه وارادة جاعل الشرع في الجملة خلاف الظاهر اللفظي وحينئذ يكون

وقد تحصل بما تقرر ان الحقيقة الشرعية ما نقله الشارع عن المعنى اللغوي الى المعنى
المستحدث على ما يظهر من كلام جماعة او ما كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع
كما يظهر من اخرين والفرق بينهما ان الثاني اعم من الاول من وجه اذ الاول هو
ما تقدم من صدق الثاني على الالفاظ المخترعة والاسامي المبتدعة والثاني
هو ان النقل عند ائمة الاصول مما لوحظ فيه المناسبة بين المعنيين فلو لم يلاحظ
فيه ذلك سواء تحققت المناسبة ولم يلاحظ او لم تتحقق اصلا لم يكن منقولا
فلو تحقق النقل في بعض الالفاظ الشرعية انتفت فيه المناسبة او لم يلاحظ لم يلزم
ان لا تكون حقيقة شرعية على التعريف الاول بخلافه على الثاني ويمكن دفع
النزاع بين المقامين ودعوى الاتفاق بين الفريقين بان يقال التعريف الاول
انما هو بالنظر الى الواقع والثاني بالنظر الى المفهوم بناء على ما صرح به بعضهم من
انه لم يوجد في الالفاظ المتداولة في الشريعة لفظ مخترع لم يعرف له معنى في اللغة بل
التتبع شاهد على ان كلا من تلك الالفاظ لوحظ فيها وجدت بينه وبين المعنى
الشرعي المناسبة ويتوجه عليه على تقدير تسليمه انه كما تحقق النقل لما علمت
من ان اعتبارها شرط في ذلك الا ان يقال كونه يظهر من تحققها بين جميع تلك
المعاني اعتبارها والا فلم لم يوجد في المعاني الشرعية معنى لم يتحقق المناسبة بينه
وبين المعنى في اللغة هذا كله في حقيقة الحقيقة الشرعية وما يتفرع عليها ونقل
ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة القول بالحقيقة الدينية وعرفها جماعة بما لم يعرف
اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما ونقل عنهم انهم زعموا ان اسماء الذوات
كالمؤمن والكافر والايمان والكفر كل ذلك وبعض اسماء الافعال كالصلاة والزكوة
والمصلي والمزكي وحكى جماعة انهم ارادوا باسماء الذوات ما هو من اصول الدين
او ما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح
هذا هو الذي وصل الينا منهم في هذا المقام اقول فتحقيق المقام يستدعي ان

يقا

يقال ان الحقيقة الدينية اما ان تكون مباينة ومغايرة للحقيقة الشرعية عند مثبتها
او يكون الاكتفاء بذكرها عنها اولا احتمالان الاول هو الذي يظهر من كلام ابن الحاجب
وغيره حيث قالوا بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية
ايضا والمباينة يظهر من هذا الكلام من وجهين الاول انه لو لم يكن مباينة بالمعنى
المذكور لكانت مساوية لها او اخص منها وعلى التقديرين لا وجه لهذه الحكاية
اما على تقدير التسوية فظ واما على تقدير الاخصية فلان ذكر العام مغن عن
ذكر الخاص فلا حاجة لذكر ذلك الكلام بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية لا سيما
بذلك الكلام المشتمل على لفظ ايضا كما لا يخفى والثاني ان الحقيقة الدينية لو كانت اخص يريد
من الحقيقة الشرعية لكان من قال بها قائلا بالقول بها فلا وجه للقائل بثبوت
الحقيقة الشرعية بعد الحكم بثبوتها نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة
الا من جهة اطلاق هذا اللفظ عليها وهو مع كونه خلاف الظاهر النقل المذكور
لا يليق ان يذكر هو في كتب المختصرة والثاني هو الذي يظهر من جماعة منهم كالفاضل
التفتازاني والعلامة الباغنوي وغيرهما حيث قالوا ان ذكر الحقيقة الدينية انما هو
خاص من الشرعية فينبغي التكلم في كل من الاحتمالين حتى يظهر حقيقة الحال في البين
فنقول على تقدير المباينة بالمعنى المذكور بينهما اما ان يكون التباين منهما كليا
بان يقال ان الحقيقة الشرعية عبارة عن الالفاظ التي نقلها الشارع مع النقل المستلزم
للمناسبة بين المعنيين وملاحظتها حالة النقل فتحقق الحقيقة الشرعية يتوقف على ذلك
ويكون الحقيقة الدينية الالفاظ التي وضعها الشارع على غير النهج المذكور
لا انها على التفسير المذكور على ثلثة اقسام الاول ما لا يعلم عند اهل اللغة لفظه ولا
معناه والثالث هما معا اما كون الوضع في الاول والثالث على غير النهج المذكور
فلعدم تصور النقل فيهما واما في الثاني فلانه وان احتمل ان يكون الوضع فيه
بالنقل لكن احتمل غيره ولكنه يقيد بما اذا انتفت المناسبة بين المعنيين او لاحظها

بين الحقيقتين اولا يكون التباين بينهما كليا بل يكون الدينية اعم بناء على ان
القسم الثاني من الاقسام الدينية على الملاحظة ما الفرق بينهما هو ان الحقيقة
الدينية بجميع اقسامها بناء على الاول يكون من الموضوعات المبتدأة وعلى
الثاني يكون المنقولة ايضا وعلى الحالين لا ان يظهر المباينة بين الحقيقتين
لكن يرد عليه ان هذا التعريف للحقيقة الدينية اما ان يكون باعتبار المفهوم
او الواقع وعلى الاول تمنع المغايرة مع المباينة بين الحقيقتين لان الحقيقة الشرعية
باعتبار المفهوم يصدق على جميع تلك الاقسام وكيف لا مع ان الحقيقة اللفظ
المستعمل في الموضوع له واحتمال مدخلية النقل في مفهوم الحقيقة مما لا يذهب
اليه وهم بل لا يتوهم احد فاذا كان الواضع هو الشارع يكون الحقيقة شرعية فعلى هذا
يكون الحقيقة الشرعية اللفظ المستعمل فيما وضع له الشارع ولا شبهة في صدقه
بالنسبة الى جميع تلك الاقسام وعلى الثاني تمنع وقوع تلك الاقسام وقد صرح الفاضل
التفتازاني والعالم الباغنوي وغيرهما بان الثالث من اقسام الدينية هو الثاني
لكن يتوجه عليه ان وقوع القسم الثاني كاف للافتراق لما عرفت من ان الواقع من
الحقيقة الشرعية ما كان من الموضوعات المنقولة والقسم الثاني من الدينية
اما موضوعات مبتدأة او منقولات ايضا لكن قد عرفت الكلام فيه انه محل منع
لفقد من الفاظ الشرعية يتحقق بين معناه الشرعي واللغوي مناسبة بل [illegible]
على ما تقدم وعلى فرض تسليم وجوده يكون حقيقة شرعية ايضا لما عرفت وعلى تقدير
كون الدينية اخص من الشرعية بناء على ما تقدم ذكره ان الحقيقة الشرعية [illegible]
على عمومها البعض ما لم يكن مشتملا لذلك والذي يتخيل ان يكون ذلك هو القسم الثاني
الذي يكون اللفظ والمعنى غير كلاهما معلومين لاهل اللغة لكن الحقيقة الشرعية
عبارة عن الثلثة الاول فقط وعلى هذا ان تحققت الاعمية والاخصية لكنه
متوقف على صحة ارادة هذا الاحتمال والتحقيق المقام يقتضي ان تحقق الحال فيها

قال

قال

ن تفسير الحقيقة الدينية فنقول ان كلامهم فيها فانه يفيد ان اقسام الاربعة الاول ان يكون المعنى
معلوما لاهل اللغة دون اللفظ والثاني عكسه والثالث ان يكون كلاهما مجهولا اذا علمت
ذلك فاعلم انه لا يجوز ان يكون مرادهم في المعنى الذي يكون معلوما في قسم منها ومجهولا في الباقي
هو المعنى اللغوي لان القسم الاول هو ما كان المعنى معلوما لاهل اللغة دون اللفظ كلفظ
من مخترعات الشارع وموضوعاته ومعلوم انه اذا وضع المعنى الشرعي [illegible] لا يكون لذلك اللفظ
الا المعنى الشرعي [illegible] لا يكون لذلك اللفظ الا المعنى الشرعي فانا نجزم ان النقل الى المعنى وارادة
اللغوي غير صحيح اذ المفروض ان اللفظ غير معلوم لاهل اللغة فكيف يتصور تعيين المعنى للفظ
عند اللغوي مع مجهولية ذلك اللفظ عندهم فتعين ان يكون المراد من المعنى المعلوم والمجهول
في تلك الاقسام المعنى الشرعي [illegible] ان القسم الذي عبر عنه الحقيقة الشرعية اعم من الدينية
ما كان اللفظ والمعنى الشرعي فيه معلومين لاهل اللغة وهو فاسد اذ ح يكون المعنى الشرعي عين
المعنى اللغوي فكيف يتصور النقل عليه مع اتفقوا ان الثمرة المترتبة على ثبوت الحقيقة الشرعية
حمل اللفظ على المعنى الشرعي واللغوي عند انتفاء القرينة وعكسه بناء على عدمه وهو لا يتصور الا مع
اختلاف المعنيين فلو كان المعنى الشرعي عين المعنى اللغوي فما الفائدة لوضع الشارع ويمكن ان
الجميع ما ذكر [illegible] وانما كان المراد من كون اللفظ والمعنى الشرعي معلومين لاهل اللغة كونهما
بوصف كونه [illegible] اللفظ معلوما [illegible] لا يلزم ان يكون المراد كون كل من اللفظ والمعنى معلوما
لا من حيث كون [illegible] اللفظ [illegible] المعنى فيمكن ان يكون المعنى للفظ اخر واللفظ لمعنى اخر
فح يتصور النقل والثمرة والفائدة للوضع كما يظهر بالتامل لكن انه يمكن ان يقال ان ما اعتبروه
من النقل والثمرة انما هو بالنسبة الى ما كان قسما من الحقيقة الشرعية لكن يرد عليه [illegible]
بالنسبة الى الحقيقة الدينية ايضا وان كانت اعمية الحقيقة الشرعية باعتبار انها من الموضوعات
المنقولة لا الموضوعات المبتداة بخلاف الدينية ما عرفنا مختصة بالاخير كما صرح بها التفتازاني في [illegible]
عليه منع هذا الاختصاص وما الدليل عليه والغالب ان ما ذكروه فيها انما ظاهر في خلاف ذلك
القسم الثاني من اقسامها ان يكون المعنى مجهولا لاهل اللغة واللفظ معلوما [illegible] اللفظ

ذلك

المعلوم لا يلزم ان لا يكون موضوعا عندهم لمعنى لتنقت بينه وبين المعنى الشرعي بل اهم من
كما يلزم في الوضع لرفع عدم ملاحظة المناسبة فعلى هذا لا يلزم ان لا يكون الحقيقة الدينية
من الموضوعات المبتداة فبطل تعقيد التسليم بعد ما صح ما اشرنا اليه آنفا من
ان ذكر العام بعد من الخاص وان القايل بالعام يلزم له القول بالخاص فلا وجه لذكرها
بعد الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية واسنادها الى المعتزلة فقط وايضا ان قالت اما بالتفسير
الى الواضع او المفهوم وعلى كل من التقديرين تعريف الكلام في البين ثم لا يخفى ان المعاني
الشرعية كلها توقيفية مستفادة من الشارع لا يمكن الاطلاع عليها الا من جهة الشرع
كاشتراط او صرح عليه غير واحد فكيف يمكن لاهل اللغة الاطلاع على بعض منها حتى
يصح ان يجعل قسم من الحقيقة الدينية ما يكون المعنى الشرعي فيه معلوما لاهل اللغة
دون اللفظ وكذا الشرعية وان يجعل قسم من الشرعية ما يكون المعنى الشرعي واللفظ
كلاهما معلوما لهم ولكان يمكن الاعتذار ثم ان ما تقدم من حكمهم بان مثل المؤمن والكافر
والايمان والكفر من الدينية دون المصلي والمزكي والصلاة والزكاة ان ارادوا
منه انه من القسم الاول ثالث منها انظاهر الفساد مع انه جعله من القسم الثاني
منهما ما ينافيه ان المصلي ما ذكر معه بعينه مثل ذلك فالتفرقة بينهما تحكم ويمكن
ان يقال مع الاغماض عما تقدم من المعاني التوقيفية لا يمكن الاطلاع عليها من غير جهة الشرع
ان النزاع بين المعتزلة وغيرهم في هذا الباب لفظي لان غيرهم اصطلحوا الحقيقة الشرعية
في جميع تلك الالفاظ سواء كانت في الاصول او الفروع وانهم اصطلحوها في الخبر او
فيهما والاول انسب بعقائدهم والمعتزلة اصطلحوا الحقيقة الدينية في الاول ولا مشاحة في
الاصطلاح اذ لكل احد ان يصطلح بما شاء وعلى هذا يمكن ان يوجه الشرح بمعنى الطريقة فيكون
انسب بالفروع وافعال الجوارح والدين لما يتعلق بالقلب ويحصل به اصول فالاطلاق
الدينية عليها اولى فتامل ثم انه لا يخفى ان ما في تفسيرهم المتقدم لاسماء الذوات وتمثيلهم
بما تقدم من المؤمن والكافر والايمان والكفر انما هو لان هذه الالفاظ اما ان يكو

كلا منها

كل واحد منها مثلا لما ذكروا ان اصول الدين اما يتعلق بالقلب وبعض منها العمل
والافعال لك وعلى التقديرين لا يستقيم الكلام اما على الاول فلانه ادخل المؤمن
والكافر والكفر والايمان من اصول الدين غلط محض لا يتطرق اليه وهم واهم
واما على الثاني فلان الحكم بكون المؤمن والكافر من الامور المتعلقة بالقلب
مما لا يصح محض فكان اللازم مع الاقتصار بالايمان والكفر واما على الثالث فلانه
يقضى بوجه وجيه لا يكاد يصح شيء منها الاول ان يكون المؤمن والكافر الاول
والاخير ان الاخر فقد عرفت الحال فيه والثاني عكسه وفساده يظهر بما ذكر
والثالث ان يكون الايمان من الاول والباقي من الثاني وهو ايضا غير صحيح في كل
من المقامين اما بالنسبة الى الاول فلان الايمان عبارة عن التصديق بما جاء
به النبي صلى الله عليه وآله وهو اعم من اصول الدين وغيره واما بالنسبة الى الثاني
فلانه جعل المؤمن والكافر من الامور المتعلقة بالقلب لا يخفى فساده وغير ما ذكر
من الوجوه الثلثة وان كان محتملا لكنه يظهر مما ذكر واما ثانيا فلان اصول الدين
كالاذعان بوجود الله تعالى وتوحيده وصفاته الجلالية والجمالية وغيرها كلها من
الامور الاعتقادية المتعلقة بالقلب فجعل احدهما مقابلا للآخر كما في قولهم ان الا
باسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب كما يمكن ان يكون من
الامور الدينية كذا يمكن ان يكون من غيرها فالحكم بان ما يتعلق بالقلب على سبيل
الاطلاق من هذا القبيل مما لا وجه له وعلى ما ذكرنا يظهر ان ما في تفسيرهم المذكور لاسماء
الافعال وتمثيلهم بما تقدم من المصلي والمزكي والصلاة والزكاة في جميع ذلك
اما ان يكون مثالا لما يكون من الفروع فيرد عليه ان جعل المصلي والمزكي من الفروع
مما لا يخفى ما فيه وكذا اذا كان مثالا لما يتعلق بالجوارح اعلى التفصيل وايضا
ان مثل بلة الفروع مما يتعلق بالجوارح يقتضي ان يكون الفروع متعلقا بالجوارح
وفساده بين وكيف كان فتوضيح هذا المقام دونه خرط القتاد

فاللازم الرجوع الى ما هو اعم من ذلك

في ثبوت الحقيقة الشرعية فوقع الخلاف بين الاعلام في هذا المقام
فالاكثر على الثبوت وذهب بعضهم الى العدم ونحن نذكر محل النزاع اتفاقا بين
واحد من الاعلام ثم نعرضها التحقيق الحق في المقام فنقول لا شبهة في ان تلك
الالفاظ كانت حقيقة عند اهل اللغة في معان وانه قد ثبت استعمال الشارع
اياها في المعاني الشرعية وانها بلغت حد الحقيقة عند المتشرعة في تلك
المعاني وانما الكلام في ان استعمال الشارع اياها لاجل وضعها بازائها او
بالجملة انه بطريق الحقيقة او المجاز بعبارة اخرى ان المعنى في استعمال الشارع رع
اهو الوضع ام العلاقة ويظهر من تعريفهم محل النزاع على النحو المذكور ما اشار
اليه آنفا من عدم تحقق اللفظ المخترع في تلك الالفاظ وانتفاء معنى غير مناسب
والا لم يتصور استعمال المجاز في الجميع ثم ان ما ذكر في المقام من تحقق المعاني لتلك
الالفاظ في اللغة وبلوغها حقيقة عرفية في المعاني المستحدثة عند اهل الشرع مما لا شبهة
فيه كما لا نزاع وانما استعمال الشارع اياها فيها فهو وان كان معلوما ايضا لكنه ليس كما
يفهم من كلماتهم عدم الخلاف فيه لما سيجيء من انكار القاضي ذلك وادعائه ان
استعمال الشارع انما هو في المعاني اللغوية لا غير كما سيجيء اليه الاشارة **تنبيه**
اعلم ان المعروف من ائمة الاصول من العامة والخاصة ان نزاعهم هنا يرجع
الى الايجاب والسلب الكليين بان المثبت للحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها في جميع الفاظها
والثاني انما يدعي نفيها كذلك قال العلامة طاب ثراه في النهاية بعد حكمه لا معان
على امكان الحقيقة الشرعية وانما النزاع في وقوعها فنفاه ابو بكر القاضي مطلقا وبين
المعتزلة مطلقا ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما اجريت
على الافعال كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها والى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن
والفاسق والكافر وسموا الفعلية فرقا بينها بين الاول ثم قال ابن الحاجب الشرعية واقعة

فلانا

خلافا للقاضي وقال المحقق العضدي بعد تقرير محل النزاع ثم المعتزلة والاحكام والحسين بن
كونها حقيقة شرعية وينسب الى المعتزلة وغيرهم وينسب الى القاضي والحق انه لا شك انهما يستفادان ما
ذكر غيرهم ان كلام المثبتين يرجع الى الايجاب الكلي والنافين الى السلب الكلي فانه لم يكن مراد بعض ذلك
لكان كل من المثبتين والنافين قائلا بالثبوت في بعضها والنفي في بعضها فيلزم ان يكون نسبة القول بالثبوت
الى الحقيقة والنفي الى الاخرى فاسد كما لا يخفى والظاهر من ذلك ان مرادهم الايجاب والسلب الكليان ما ذكرنا
في تحرير محل النزاع من النزاع انما هو في الالفاظ المستعملة في لسان اهل الشرع التي بلغت حد الحقيقة
عندهم قطعا في انه هل هي حقائق شرعية بوضع الشارع اياها بازائها فتكون حقيقة شرعية
ام لا تقدم مع ان الظاهر ظاهر جمع من متأخري الاصحاب بين القولين فقالوا بالثبوت
في بعض الالفاظ التي يكثر دورانها في كلام الشارع كلفظ الصلاة والزكاة والصوم والحج
والوضوء والغسل والتيمم والنكاح والطلاق واشباهها بالنفي في اخرى مما لم يكن كذلك كالخلع
والمبارات والايلاء واللعان ونحوها فعلى ما ذكرنا من ان المقتضي لتحقق الوضع الكثرة والاشتهار
والحكم بثبوت الوضع متوقف على العلم بتحققهما في الفاظ ما والذي يرى اما على عدم تحقق الكثرة
فيها والتنبيه على التقديرين لا يمكن الحكم بثبوت الوضع اما على الاول فظاهر لان تحقق المقتضي
مع انتفاء المقتضي غير معقول واما على الثاني فلان الشك في المقتضي يوجب الشك في المقتضى
ومع الشك لا يمكن دفع الظن بعدم الحقيقة الذي كان معلوما والعدم حيث انه لا يقين الا بالشك
ابدا وفيه نظر من وجوه **الاول** ان حاصل الاشكال يرجع الى انه لو كانت الحقيقة الشرعية
ثابتة في جميع الالفاظ لزم ان يتحقق الغلبة والاشتهار فيهما والتالي باطل فالمقدم مثله ونحن نقول
سلمنا بطلان التالي لكن الملازمة ممنوعة لان ذلك انما يتم اذا كان طريق ثبوت الحقيقة منحصرا في
الوضع التعييني اذ كان الموجب والمقتضي لثبوت الحقيقة الشرعية منحصرا فيما ذكرنا للحكم بثبوت
الحقيقة الشرعية بدون العموم بعد تسليم انحصار الموجب فيما ذكر وانتفائه في بعض الالفاظ
فلا يخفى فساده لكنه غير مسلم اذ ثبوت الوضع كما يمكن ان يكون لغير ذلك ان قيل انه لم يعلم اقتضائه فقلت ثبوت مطلق الوضع فيما ذكرنا وان كان مسلما لكن في خصوص الحقيقة الشرعية مانع القول

لاما ترعم النقل ما التغير ثم بعد العلم بخلافه وهو انما يتحقق في الالفاظ التي تحققت الغلبة فيها
فيها او غيرها لان طريق ثبوت الوضع منحصر في الوضع التعييني والتعين والمفروض عدم تحقق
الثاني واما الاول فهو ايضا غير معلوم لان التحقيق المخالفة ان ذلك لم يصل الينا بنقل يمكن التعويل
عليه فيقتضي الاصل بقاء معاني اللغوية والحاصل ان كلام المفصل يرجع الى منع ثبوت ما يقتضي
الوضع في جميع الالفاظ على ما مر فقابلته بالمنع غير مستحسن عند النظار نظرا الى اصل الكلام ولك
ان تقول حاصل الجواب هو انا نمنع ثبوت الوضع في جميع الالفاظ لان الثبوت غير منحصر في الوضع
التعييني ثم تجري البرهان والكلام عليه مفصلا الى آخر هذا كله على فرض تسليم بطلان التالي ومنع الملازمة
ولك ان تمنع بطلانه بناء على ان منصب النبي صلى الله عليه وآله لترويج الشريعة وتبليغ الاحكام المناسبة بجميع
بالمبلغات وحصول مع تحقق الكثرة في الاستعمال بعيد جدا فتامل والثاني هو انهم ذكروا ان الثمرة
المترتبة على ثبوت الحقيقة الشرعية الحمل على المعاني الشرعية عند ورودها في كلام الشارع
مجردة عن القرينة وهي مع التفصيل المذكور وكون الوضع الشرعي بالغلبة والكثرة غير ممكنة لما
لوضوح ان تحققها حتى يتوقف على معلومية تلك الالفاظ التي تحققت فيها الغلبة ومعلومية
الزمان التي تحققت فيه الغلبة والاشتهار فيفتقر الى زمان ممتد حتى يحصل الاشتهار بكثرة
الاستعمال وهما غير معلومان ولم يتكلم احد بتعيينهما ولا يمكن تحصيلهما لكان العلم بالنسبة الى الالفاظ
بقي الكلام في الازمان والقطا مسدود ابواب العلم بالنسبة اليه ومع عدمه لا يمكن تحقق الثمرة
المذكورة لاحتمال ان يكون الاخبار المتضمنة لتلك الالفاظ صادرة قبل ذلك الزمان فلا يمكن
حملها على تلك المعاني عند فقد القرينة بل نقول بالنسبة الى الاخبار نعلم صدوره في اواخر زمان
الشارع وهي نادرة جدا بخلاف ما اذا لم يكن الامر كذلك فحينئذ الكلام فيه على التفصيل بالاشتراك
من اهل المعنى الجليل والثالث هو انك قد عرفت اتفاق العلماء في الحقيقة الشرعية على قولين ثبوتها
مطلقا ونفيها كذلك فمن قال بالثبوت قال به في جميع الالفاظ ومن قال بالنفي قال به كذلك فالتفصيل
قول ثالث حادث في هذه المسألة بعد انعقاد الاجماع المركب وفي هذا تأمل لان عدم جواز احداث القول
مثل هذا الاجماع في امثال هذه المقامات بعيد ولا دليل البرهان منظور فيه وان قيل ان ما تمسكوا

[illegible]

المتزير

التقريب في الاستقرا غير منحصر بما ذكره بل انه تقريبا اخر وهو يعم جميع الالفاظ كما يجيء ان شاء الله تعالى
فالتفصيل المذكور غير صحيح وحيث قد ثبت بطلان القولين في الامرين في الايجاب والسلب
الكليين فينبغي التكلم عليهما فانا نقول ما التحقيق الاول واستدلالهم على ذلك بانا نقطع ان
الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان صلوة الظهر اربع ركعات
والزكاة اسم لاداء مال مخصوص والصوم اسم لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وان هذه المعاني
منها متبادرة الى الفهم عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة مع انها كانت في اللغة الصلوة
للدعاء والزكوة للنماء والصيام للامساك مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله
لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وفيه نظر من وجوه الاول ان قولهم ان الصلوة اسم
للركعات المخصوصة غير قولهم بما فيها من الاقوال والهيئات والثاني ان مقتضى
قولهم انها اسم للركعات المخصوصة عدم كونها اسما لركعة او ركعتين فيلزم ان لا يكون اطلاق
اسم الصلوة على الركعة صلوة الصبح حقيقة وهو فاسد ويمكن الجواب عنهما بان المراد
من الركعات الاركان الملاة لا اسم الكل على الجزء ويكون المراد من قولهم مع ما فيها مع
ما يتعلق بها اعم من ان يكون فيها او بينها او بعدها والثالث ان الاستدلال المذكور
يتضمن ثلث مقدمات الاولى انا نقطع بكون الصلوة اسما للركعات والثانية كون المعاني
الشرعية متبادرة من تلك الالفاظ والثالثة ان ذلك لم يحصل الا بتصرف الشارع نقول
لانه اما ان يكون المراد من كون الصلوة اسما للركعات انها حقيقة فيها كما هو الظاهر
من العبارة او مستعملة فيها وان كان المراد الاول نقول لانه اما ان يكون المراد انها
حقيقة فيها في زمان الشارع او في زمان المتشرعة وعلى الاول نقول انه مما لا يخفى
فساده لكونه مصادرة على المطلوب وعلى الثاني استدلاله المقدمة الثانية كما
لا يخفى وعلى الثاني لانه اما ان يكون المراد من سبق المعاني الشرعية من تلك
الالفاظ الذي هو مدلول المقدمة الثانية سبقها في زمان الشارع او المتشرعة
فعلى الاول مع كونه في محل المنع مستلزم لاستدراك المقدمة الاولى كما لا يخفى

والثاني وان كان مسلما لكن الثبت به لا فايدة فيه اذ ثبوت الحقيقة المتشرعية

في تلك الالفاظ مما لا نزاع فيه وليس بعيد الاغماض عما ذكر لا يتم المطلوب اذ

حاصل الاستدلال ح حصول القطع بثبوت الحقيقة المتشرعية وسبق تلك

المعاني منها عندهم وان ذلك لم يحصل الا بتصرف الشارع فنقول ان كل ذلك

وان كان مسلما لكن لا يلزم منه الحقيقة الشرعية لجواز ان يكون تصرف الشارع

على سبيل التجوز وان كان المراد الثاني فنقول ح يبقى الترديد في المقدمة الثانية

بحالها بان كان المراد من سبق المعاني سبقها في زمان الشارع يرد

عليه ايضا ما تقدم من منع ذلك وسند عليهما انه يلزم ح استدراك المقدمة

الاولى ويمكن ان يتمسك في اثبات المقدمة الثانية بانه لا شبهة في شيوع انتقال

الصحابة في استعمال تلك الالفاظ من المعاني الشرعية وهي موجبة لتحقق كثرة

الاستعمال بحيث تستلزم مهجورية المعاني اللغوية لكن يتوجه عليه ان ذلك

لا يمكن ان يتمسك به في جميع الالفاظ نغاية ما يثبت منه القول بالتفصيل وقد

عرفت ان المدعى العموم فتامل وايضا يلزم ان يكون وضع ذلك البعض بالتعين

فيرد عليهما اشرنا اليه في رد القايل بالتفصيل والرابع واما ما ذكره في المقام فهو

راجع الى منع المقدمة الاولى وهو ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة

في زمان الشارع غير مسلم بل هي مستعملة عند الشارع في معانيها اللغوية

والزيادات مشروط لوقوعها عبادة معتبرة معقولة شرعا فيتحقق كما لم

يوجب احد بان التوجه الى القبلة والاحتراز عن النجاسة ونحوهما داخل في

مفهوم الصلوة بل هي شرايط لوقوعها عبادة معتبرة شرعا فكذا نقول ان لفظ

الصلوة يستعمل عند الشارع في المعنى اللغوي وهو الدعاء ولكونه مبتدا

بالتكبير ومختتما بالتسليم وبالجملة كونه على الكيفية المعلومة من شرايط

وقوعه عبادة معقولة شرعا فكذا الكلام في الصوم فانه استعمل في معناه

اللغوي

اللغوي اعني الامساك وكونه عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص شرط في وقوعه

شرعا وهكذا الامر في غيرهما فهذا الكلام ان تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية

تثبيه بخلاف الاول فانه مبني عليه ومنقول لما تقدم وتظهر الثمرة بين القولين فيما اذا

اشترط الطهارة بشيء مثلا فعلى القول ببقائها في معانيها اللغوية وكون المعنى المنقول اليه

بناء على القول الاخر فعلى القول الاول يدفع بالاصل بناء على ان ما لم يثبت الاشتراط يكون

الاصل عدمه بخلافه على القول بالنقل فان المستعمل فيه لما كان من الامور التوقيفية

فكلما احتمل انه داخل في ذلك يجب الاتيان به والا لم يحصل الامتثال هنا

اذا لم يحصل المعنى المستعمل فيه واما اذا علم ذلك وشك في امر خارج

فهو من شرايط ذلك المعنى فذلك الخارج يندفع بالاصل ايضا ويرد ذلك بان الصلوة

الصلوة باقية في المعنى اللغوي عند الشارع لزم ان لا يكون الاخرس المنفرد مصليا

ابدا واما ثانيا فلما تقدم مثله اما الشرعية فلان الصلوة في اللغة اما بمعنى الدعاء

فيما رفع عنهم من دعى الى طعام فيجب وان كان صائما فليصل اي فليدع لصاحب

الطعام واما الاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق ولم يتحقق منهما بالنسبة

اليه اما الدعاء فظاهر واما الاتباع فلان المفروض انه منفرد فلما تبطل الملازمة

لا اتفاق وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انتفاء المعنى الثاني بالنسبة اليه

انه مامور باتيان الافعال فهو في فعله متابع لله تعالى وللرسول ورضا ثانيا

تحقق الدعاء بالنسبة اليه بوضوح تحقق الدعاء المصلي وهو الكلام

النفسي منه وفيه بحث لانا بعد تسليم ذلك نقول ان الكلام النفسي عبارة

عن مدلول الكلام اللفظي فتحققه بالنسبة الى الاخرس يتوقف على اقتداره

على فهم تلك الالفاظ وتحقيقه في الاخرس كثير من الاخرس فطعا وثانيا فلان

ذلك مشترك الورود لانه على القول بالنقل لا شبهة في انها منقولة الى الاقوال والافعال

فلا ريب في عدم امكان تحقق الاول بالنسبة الى الاخرس فيلزم ان لا يتحقق الصلوة

بالنسبة اليه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ويمكن الجواب عنه بانا لا نسلم بناء على النقل
ان القلوة منقول الى الاقوال والافعال مطلقا بل هو بالنسبة الى المتمكن فيهما واما
غير المتمكن من الاول فالصلوة بالنسبة اليه هي الافعال فقط فلعله يمنع النقض بناء على القول
بالنقل ويتجه بناء على غيره ولكن يندفع بما مر من عدم تسليم انتفاء كلا المعنيين اللغويين
للصلوة وتحقق الاخر من ناسك يمكن ان يقال في رد اصل المعنى بان القطع حاصل بان الصلوة
مستعملة في هذا الزمان في الاقوال والافعال مثلا ويقطع ايضا بانه ليس استعمالا شرعيا ابتداء
لا استعمال الشارع واستعمالهم اياها اليه لا فيما استعمله الشارع فاحتمال العدم استعماله
في غير المعنى اللغوي مقطوع الفساد وتتبع الاخبار يشهد عليه بابلغ بيان ما ذكره
ايضا في المقام وهو انه لا يجب تسليم المقدمة الممنوعة وهو انا سلمنا استعمال تلك الالفاظ في
معانيها الشرعية لكن لا يلزم من استعمالها اياها الحقيقة الشرعية بجواز كونها مجازات
وفيه ما لا يخفى لان المستدل لم يستدل بالاستعمال المطلق على الحقيقة بل ادعى سبق تلك المعاني
منها كما هو احدى مقدمات دليله فحق الايراد ان يرد منعه فيتجه بالنسبة الى زمان الشارع
وغيره لم يتفرع على ما تقدم ويمكن ان يرجع ذلك الى منع المقدمة الثانية اي منع سبق المعاني
المستعملة من تلك الالفاظ في زمان الشارع بناء على ان منع الملازمة كما يمكن بمنع نفسه كذا
يمكن بمنع لانه معلوم ان تبادر المعنى من اللفظ ملزوم لكونه حقيقة فيه وهو لا ينع مجيء قال
هذا الايراد منعه ومنع اللازم يستلزم منع الملازمة الملزوم فيكون دعوى السبق عنه
بالحقيقة لكن يمكن ان يثبت في اثباته بالاستقراء بان يقال بعد التتبع من كلمات
الالفاظ كلما وردت في كلمات الشارع مجردة عن القرينة يحملها المخاطبون
بها على المعاني المستحدثة وحملهم اياها على المعاني اللغوية انما يكون عند
الاقتران بالقرينة وبضميمة اصالة عدم الاقتران بها مطلقا وان كانت حالة
يظهر عدم افتقار المخاطبين في فهمهم تلك المعاني منها الى القرينة ولا يكون ذلك
الا عند كونها متبادرة منها وهو المطلوب ويرد على الدليل المذكور الا الاشتراك

ابم

وكالعكس كالحمام عليهما بالعكس واطلاق الانسان على الفرس المنسوطة في بيته وبالعكس
واطلاق القمل على الانسان وبالعكس وهكذا الكلام في كثير من الاشياء بل جميعها اذ
ما من شيء الا وله مجاور والثاني انا نقطع بعدم الجواز في كثير منها فالمقدم مثله
والملازمة مبينة قلنا تحقيق المقام يقتضي ان يقال مجاورة شيء الاخر على اقسام الاول
ان لا يكون على سبيل الاتصال والانضمام معه كما يقال فلان يجيء في مجاورة الامام الا
مثل العقاب والتوسل الى الامال والثواب وكما يقال نعم البيت بيت فلان في مجاورة المجيء
المسجد للحمام والسوق مع انه لم يتصل شيء منهما والثاني ان يكون على سبيل الاتصال
لكن على سبيل الغلبة والتمام بحيث ان يكون ملحوظا في الانظار ومعهودة في الاوهام
كالشبكة والصيد وغيرها مما ينتظم بهذا النظام والثالث ان يكون الاتصال على سبيل التدريج
او الدوام لكن بحيث لا يكون ذلك معهودا في الانظار ومركوزا في الخاطر والخيال
كالبيوت المتصلة بالمساجد وغيرها التابع لا يكون ان شرنا اليه انفا منا ستندرك الثاني
الاول انه كان الممكن ان يقال في تقريب لنا القطع بسبقها منها في زمان الشارع وذلك
لم يحصل الا بتصرف الشارع فذلك معنى الحقيقة الشرعية قال هذا الدليل على النحو المقرر في
الاستقرار وهو احد الادلة الاثبات والمثبتين ويمكن ان يقرر على نحو اخر بان يقال
الاولى هو انه لا شبهة في ان العلم بمصطلحات ارباب العلوم والصنايع حاصل كالصحيح والمعتل
والمضاعف والمثال واللفيف والاجوف والمهموز والناقص والرفع والنصب والجر
والفاعل والمفعول والحال والتميز والتابع والعطف والفعل والاسم والحرف والصغرى
والكبرى والشكل والوجوب والمندوب والجوهر والعرض وغير ذلك عند ارباب العلوم
المعلومة ولا شبهة في ان ذلك ليس بالتصريح بالوضع من الاعلام في جميع المواضع
ان كثيرا من ارباب الصنايع لا يعرفون معنى الوضع اصلا فضلا عن التصريح به لغيره بل
انما يحدس بالوضع بالتصريح في استعمالاتهم والتفحص في محاوراتهم فانه لما يظهر بعد التفحص
كثرة استعمالهم اياها في معان معينة وندرته في غيره يحدس بالفاظ الاولى لحقايق

فكما يظهر معان حقيقية بكثرة الاستعمال في هذه المواد فليظهر في الفاظ الشرعية
بالنسبة الى استعمالات الشارع ومخاطباته فان تلك الالفاظ بعينها في مخاطبات الشارع
مستعملة في معان شرعية اما على سبيل الدوام او على سبيل الاغلبية والاكثرية كما تشهد
وغيرها في كلامه اما انه غير واقع او على سبيل الشذوذ والندرة فيتحدس من ذلك ان
بناء الشارع على تعيين تلك الالفاظ لتلك المعاني وهجر غيرها من المعاني اللغوية والثاني
التصفح في الاصطلاحات فان التتبع يشهد بان اربابها يستعملون فيها الفاظا على سبيل
الحقيقة ومعلوم ان الشارع سيدهم فينبغي ان يستعمل تلك الالفاظ في تلك المعاني على الحقيقة
وهو المدعى والثالث ان مما يدل على ثبوت الحقيقة الشرعية هو انه لا شبهة في ان بعثة النبي
انما هو لهداية الناس وترويج الاحكام من العبادات والمعاملات فلما يكون منصبه بيان
الاحكام وحصول العلم للمكلفين بها يكون المناسب للاطلاقات بوضع الفاظ خاصة لها اذ
لا يمكن علم التعبير بها عنها في الاستعمال وتحصيل العلم الاستغناء عن تجشم القراين وبالجملة انها
ان الشارع مستقل فيها من غير متابعة للشرايع السابقة فينبغي ان يكون في اطلاق اللفظ
عليها مستقلا ايضا بان لا يكون اطلاق اللفظ عليها بالتبعية ووضع الغير ومناسبة بان يكون
معنى الاطلاق العلاقة بل الوضع والثالث هو ان كلام الثاني يرجع الى عدم العلم والظن
بناء على ان عمدة ادلتهم في المقام هو انه لما كانت تلك الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان ومع
لم يعلم في زمان الشارع نقلها منها فمقتضى الاصل بقاؤها على المعاني اللغوية وكلام المثبتين
يرجع الى دعوى العلم بالثبوت والنقل والظن فمرتبة ضعف قول المثبت والنافي على النحو
المذكور يقدم الاول لوضوح عدم التنافي بين دعوى العلم بشيء ودعوى عدم العلم به
ومتمسك النفاة وجوه الاول ان تلك الالفاظ لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية
لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والمفروض ان العرب لم يضعوها
فلا يكون عربية والتالي باطل لانه لو لم يكن عربية لزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله على جملة
من تلك الالفاظ فما لا يكون بعضه عربيا لا يكون كله عربيا والتالي باطل لقوله تعالى انا انزلناه

قرآنا عربيا وغير ذلك من الآيات والجواب اولا ان ما قيل من ان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية
مجازات لغوية والمجازات في الحادثة غير عربية وان لم يصح العرب بآحادها او يخفى في خصوصية
التحقق وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب كالاشتراط في نقل الآحاد
عنهم والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية
انقول ان القول الذي ذكر في بيان الملازمة الاولى تام ان يكون مسلما عند هذا القائل
اولا وعلى الاول يكون مآل الكلام ان ما ذكر من ان اختصاص الالفاظ باللغات انما
هو بحسب دلالتها بالوضع فيها وان كان مسلما لكن لا يلزم منه عدم اتصاف تلك الالفاظ
بالعربية لان تلك الالفاظ مجازات لغوية والمجازات موضوعة بالوضع النوعي والوضع
الماخوذ في دليل الملازمة اعم من النوعي والشخصي وفيه نظر لعدم امكان شمول الوضع
الماخوذ في الدليل للوضع المتحقق في المجازات اما اولا فلان الظاهر من الوضع تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى لذاته ولفظ الوضع حقيقة فيه للتبادر وظاهر ان الوضع بهذا
هذا المعنى والمعنى المتحقق في المجاز يلزم جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في آن واحد واما
ثانيا فلان القرينة في الدليل المذكور موجودة على ان الوضع الماخوذ فيه هو المتحقق
في الحقايق لان الدلالة في المجازات ليست بسبب الوضع المتحقق فيها كما لا يخفى وعلى الثاني
يكون مآل الكلام ان ما ذكر في بيان الملازمة غير تام لان المجازات في لغة العرب مثلا
عربية فلو كان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها يلزم ان يكون
الالفاظ المجازية في كل لغة خارجة عن تلك اللغة والتالي باطل فالمقدم مثله فكما لا يخرج
الالفاظ المجازية في لغة العرب عن تلك اللغة مع عدم كون دلالتها بالوضع فيها ينبغي
ان لا يخرج الحقايق الشرعية منها ايضا وحاصل الكلام انما ذكره من ان اختصاص
الالفاظ باللغات بحسب دلالتها فيها ان اريد من ذلك ان اختصاص الالفاظ باللغات
بحسب دلالتها بالوضع في كل ما استعملت فيه يلزم ان يكون الالفاظ المجازية في كل
خارجة من تلك اللغة وان اريد ان اختصاصها بها بحسب دلالتها بالوضع في الجملة

لا يلزم المفسدة المذكورة في تلك الالفاظ بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان دلالتها
في لغة العرب بالوضع بالنسبة الى معانيها اللغوية ثابتة بغير توقف نظرا الى ان المختار هو
الاول ويمتنع خروج المجازات المستعملة في كل لغة عنها بان بنا على ان الدال في المجازية
المجازية على المعاني المجازية اللفظ بشرط القرينة واللفظ انما دل عليها بوضع نوعي
على ما تقدم تحقيقه بما لا مزيد فيه فلا يلزم خروج الالفاظ المجازية بخلاف الحقيقة الشرعية
ثم اقول ان الحكم بكون الحقايق الشرعية مجازات لغوية لا يخلو اما ان يكون بالنسبة
الى المعنى اللغوي او الشرعي وعلى التقديرين اما بالنسبة الى اهل اللغة او الشارع فا
لاقسام اربع من هذه الاقسام الاول ان يكون الحكم بالمجازية اللغوية بالنسبة الى المعنى
اللغوي واهل اللغة وفساده غني عن البيان لانه لا دخل له في المقام والثاني ان يكون
ذلك بالنسبة الى الشارع وهو فاسد ايضا اما اولا فلانه تحقق المجاز المنتسب الى اهل كل
صناعة يمكن ان يكون من وجهين الاول ان يكون استعمال اللفظ من اهل الصناعة
في غير ما وضع له عندهم لعلاقة بينه وبين ما وضع له فالمجاز اللغوي على هذا هو اللفظ
المستعمل من اهل اللغة في غير معناه الموضوع له عندهم والثاني ان لا يكون المستعمل
من اهل تلك الصناعة لكن يكون استعماله تبعا لاستعمالهم اذا علمت ذلك نقول
ان تلك الالفاظ المستعملة من الشارع في معانيها اللغوية لا يكون مجازات لغوية بشيء
من المعنيين المذكورين اما على المعنى الاول فظاهر واما على المعنى الثاني فلان استعمال
الشارع ليس تبعا لاستعمال اهل اللغة لان الكلام على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية
بل تلك الالفاظ مجازات شرعية على المعنى الاول واما ثانيا فلانه لا دخل له فيما نحن
فيه لان الكلام في الالفاظ المستعملة من الشارع في المعاني الشرعية والثالث ان يكون
ذلك بالنسبة الى اهل اللغة والاستعمال في المعنى الشرعي وهذا لا يخلو اما ان يكون استعمالهم
فيه تبعا لاستعمال الشارع او لا بل لاجل المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي وعلى الاول
يكون اللفظ حقيقة حقيقة شرعية ولا يكون مجازا لغويا وعلى الثاني وان كان اللفظ

مجازا

مجازا لغويا لكنه لا دخل له فيما نحن فيه لما عرفت والرابع ان يكون ذلك بالنسبة الى
الشارع والمعنى الشرعي وهذا هو الذي يكون الكلام فيه وفي القطع انما يكون حقيقة
شرعية ولا يكون مجازا لغويا بشيء من المعنيين المذكورين كما لا يخفى فمن اين تحقق
المجاز اللغوي حتى يتصف اللفظ بالعربية بسببه الا ان يختار الرابع ويقال ان المجاز
اللغوي معنى آخر وهو ان يكون اللفظ مستعملا في الموضوع له عند غير اهل اللغة
مع ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له لغة وعلى هذا يكون تلك الالفاظ حين كونها
مستعملة في المعاني الشرعية مجازات لغوية لملاحظة المناسبة بين معانيها الشرعية
اللغوية لكن فيه نظر اما اولا فلانه يستلزم ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة
الى معنى واحد في استعمال واحد فيلزم اجتماع المتنافيين اذ الحقيقة اللفظ المستعمل
في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره لا يقال ان المستحيل كون اللفظ حقيقة ومجازا
باعتبار واحد واما اذا كان باعتبارين فلا وما نحن فيه من هذا القبيل لان اللفظ
باعتبار ملاحظة الوضع الشرعي حقيقة وباعتبار الوضع اللغوي مجاز لانا نقول تعدد
الاعتبار بمجرده لا يجدي في رفع الاشكال لان المجاز هو اللفظ المستعمل
في غير الموضوع له من حيث انه غير الموضوع له واللفظ فيما نحن فيه مستعمل في الموضوع له
من حيث انه موضوع له كما لا يخفى واما ثانيا فلان الحكم بمجازية الالفاظ متوقف على تحقق
مصحح المجاز وهو تحقق العلاقة بين المعنيين مع ملاحظتها حال الاستعمال وتحققها
فيما نحن فيه وان وجدنا فلا نسلم ملاحظتها لم لا يجوز ان يكون ثبوت الحقيقة
الشرعية بالنقل وهو في اصطلاحهم لا يكون الا بلا ملاحظة المناسبة قلنا فرق بين الملاحظتين
اذ المدار في النقل ملاحظتها حال الوضع واما حال الاستعمال فلا ويمكن الجواب
باختيار الثالث ايضا بان المراد ان تلك الالفاظ في حال استعمالها في المعاني الشرعية
حقايق شرعية مجازات لغوية في تلك المعاني عند عدم الاستعمال فيها من اهل اللغة
فيكون المراد ان تلك الالفاظ حقايق شرعية بالفعل مجازات لغوية بالقوة وهذا

القدر كما في اتصافها بصفة العربية اذ بعد صيرورة الفقرة فصلا يكون عربية لا محالة
ويمكن الجواب عنه ايضا بان عدم اتصاف تلك الفقرة او عن كل بلغاتها او يكون للنوع
نسيان مخصوص بحيث اذا انتقض ذلك لا يوجد في غيره لكن الامر ليس كذلك اذ اشتراط
الاول لا يستلزم عدم اختصاص اللفظ بلغة اصلا كما لا يخفى وكذا الثاني لكون البلغاء متجاوزين
في الاعصار متفرقين في الامصار اما الثالث فلان وجود الاستنباط غير معلوم من
بعض اهل الاثبات وكيف صح ان الاصطلاحات في العلوم لم يتغير بعضها اصلا وقد نقل منها
نقولات الشرع امثال تلك الالفاظ وهو من افصح العرب وسيدهم فيكون عربية
وكان الخاطر الاشتباه وقع بين العربية واللغوية والمتفرع على المنقول في المذكور الاولى
الثانية لكن هذا التحاشي تاملنا بان الشارح هو المتوجه وانا اذا كان الله تعالى لا
الشق ان اتصافها بالعربية لكون المخاطب بها من العرب بناء على ان نسبتهم الى جميع اللغات
على السواء فاتصاف خطاباتهم بصفة ما بالمقايسة الى حال المخاطبين اي استعمالها
في تلك المعاني بين العرب بهذا المعنى تقدير استنادا الوضع في جميع اللغات الى الله تعالى
لا شبهة في انها على تقدير اصطلاحية اللغات وكون الوضع في خصوص الحقيقة الشرعية الى
الله تعالى فيشكل الامر اذ مجرد الاستعمال على ذلك التقدير لا يصير سببا للاتصاف بالعربية
والا لزم ان يكون الالفاظ العجمية المستعملة في لغتهم عربية فيجاب بما تقدم ابا
وهو جواب ثالث عن الاشكال بيانه هو ان الحقائق الشرعية كلها الفاظ استعملت في غير
معانيها اللغوية على ما عرفت مما تقدم فتكون تلك الالفاظ باسرها من الموضوعات العربية
بالاصل فخرج حال الاستعمال في المعاني الشرعية عربية لكونها الفاظ وضعها الاول العرب ايضا
كما في منع الملازمة الاولى وعلى فرض تسليمها منع بطلان التالي قوله لكم في بيانه لو كانت
غير عربية لزم ان لا يكون القرآن عربيا اجيب بالتزام ذلك لعدم مانع عنه والاستدلال
بالاية المذكورة في بطلانه غير تام لما قيل من انه مبني على كون القرآن مرجع الضمير انا انزلناه
وهو غير لازم لجواز ان يكون مما يدل الى السورة وذكر القرآن لا ينافي ذلك لانه كما يطلق على الكل

يطلق

يطلق على البعض ولذلك لو حلف قراءة القرآن كل يوم لا يحنث مع قراءة سورة بل اقل منها
والحكم بالبعضية غير منافي لذلك لانه باعتبار المجموع والحاصل كلما اشار الى الجزء الكلي
في معناه يمكن الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين نظرا الى المشاركة وتحقق
اصل المعنى يحكم بالفردية وباعتبار الجزئية والكلية يحكم بالبعضية كالماء والعسل والدهن
والسمن واشباهها فلا نظير المشاركة كالماء والرغيف لكن الجواب بذلك لا يقبله
الانصاف اذ قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا مما يخفى فيه لانه مذكور في سورتين منها
في سورة طه ولفظ الصلوة والسجدة قد ذكرا فيهما مكررا قال الله تعالى اقم الصلوة لذكري
وقال ايضا وامر اهلك بالصلوة والثانية سورة يوسف وسياق الكلام فيها كالصريح في
ان المرجع مجموع القرآن لا السورة فقط قال سبحانه الر تلك آيات الكتاب المبين انا
انا انزلناه قرآنا عربيا وعلى فرض التسليم فنقول نعم كون تلك السورة المجلة ولا ايماء الى
الاتقى انه وان ذكر لفظ الصلوة مكررا في سورة طه لكن المذكور فيها وكذلك انزلناه
قرآنا عربيا وهو مذكور في يوسف ولفظ السجدة المذكورة فيها المراد منه المعنى اللغوي
لا المعنى المدعى لانا نقول على فرض التسليم ذلك معرض المستدل ان يتمسك في بطلانه
بما ذكر في سورة طه فيتم مدعاه سواء كان المرجع السورة او المجموع كما لا يخفى على المتامل
على انك قد عرفت المذكور في سورة يوسف يكفي في اثبات المطلوب لكونه نصا في ان الجميع
في ان المرجع مجموع القرآن كما عرفت وايضا قال الله تعالى في سورة السجدة من الخواتيم
كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا وفي سورة الزخرف حم والكتاب المبين انا جعلناه
قرآنا عربيا والظاهر كالصريح منهما ان المحدث عنه فيهما هو المجموع وايضا قال الله تعالى
في سورة الزمر ولقد ضربنا في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون قرآنا عربيا غير
ذي عوج فتسليم كون القرآن غير عربية لا وجه له فالجواب الموافق للمقام بانه غاية ما يلزم
من ذلك كون القرآن عربيا لا يلزم من ذلك كونه عربيا بالمفردات حتى ينافي اشتماله على بعض
الالفاظ الغير العربية فيجوز ان يكون المراد بعربيته كونه عربي النظم والاسلوب فلا ينافي

اشتماله على ما ليس بعربي على كون الاسلوب عربيا وبان المراد من كونه عربيا كون اغلب
الفاظه كذلك فلا ينافي كون البعض منها غير عربية ومثل هذا الاطلاق شايع كما يقال
ان هذا الكتاب عجمي مع انه ليس جميع الفاظه عجميا وهكذا بالنسبة الى الكتاب العربي
والثاني انها لو نقلها الشارع الى المعاني الشرعية لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين
بما تضمنته هذه الالفاظ والفهم شرط التكليف ولو فهموها لنقلها الينا لانا مشاركون لهم
في التكليف والنقل اما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد والاخر لا يفيد القطع واما ثانيا فلانه
لا يفيد مع ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر وفيه نظر لان الغير في فهمهم لنقلها انما
الى المعاني كما يظهر من ظاهر الكلام والمناسب للفظ التفهيم والاوضاع المفهومة
من نقلها حصل لاهل نقول ان ذلك بعينه جار فيما اذا كان الاستعمال على سبيل التجوز
وما ذكر في بيان الملازمة دليل عليه وبالجملة لا اختصاص له في صورة النقل وثانيا
بمنع الملازمة والسند في بيانها غير دال عليه لان اشتراط الفهم بالتكليف انما
يقتضي معلومية تلك المعاني وهو كما يحصل بالاعلام بالوضع يحصل باعلام ارادتها
من تلك الالفاظ بالنسبة قولا او فعلا تقريبا لكنه منطو فيه ما اذا كان
ذلك انما يصح اذا تحقق البيان على سبيل العموم وهو ينافي ما ذكروه في ثمرة هذا النزاع
من انه عند التجرد عن القرائن يحمل على المعاني الشرعية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية
وعلى المعاني اللغوية بناء على العدم فلو لم يتحقق موضع الا وقد وجب فيه البيان انتفت
تلك الثمرة ويلزم منه انتفاء هذه الفايدة وهو مستلزم لعراء النزاع من الفايدة
واما ثانيا فلان هذا الاستدلال انما هو من النافي للحقيقة الشرعية والرد على النهج
المذكور منا للمثبت غير صحيح لان تسليم ان اعلام تلك المعاني بالقرينة لا بالاعلام مناف
للمختار ومنافي للاستدلال ان يقال في الجواب ان مراد المستدل من اعلام الوضع وتفهيم
عند ثبوت النقل اما ان يكون بتصريح الشارع بانه وضعت هذه الالفاظ بازاء تلك
المعاني فالملازمة ممنوعة واشتراط الفهم بالتكليف انما يقتضي اعلام الوضع واما

كونه

كونه على هذا الوجه الخامس فلا يجوز ان يكون الاعلام بالترديد بالقراين كالاطفال في الاهل
باصطلاح خاص مطلقا اذا اريد تفهيمهم ذلك من غير الاستعانة باللغات المعلومة
لهم فان طريق التعليم لا يمكن الا بالترديد بالقراين اذ لو كان باللفظ يلزم الدور او التسلسل
وان كان المراد اعم من ذلك فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه من انه
لو فهموه لنقل الينا غير تام لانه على فرض التسليم انما يلزم اذا كان التفهيم على النهج الاول
واما اذا كان بالترديد بالقراين فلا لان ذلك ليس مما ينقل وعلى فرض التسليم يكون
التعليم على النهج الاول يمكن منع انه لم ينقل اليهم وما ذكر في بيانه من اشتراكنا معهم
في التكليف لا يدل على ذلك لان مشاركتنا معهم فيه يوجب علينا الاجتهاد في تحصيل
فهمهم والعلم بما كلفوا به لا العلم بالنسبة الينا وكيف مع ان الاحكام الشرعية كانت معلومة
عند الحاضرين المشافهين فلو كانت هذه الدعوى صحيحة لزم ان يكون جميعها
معلوما عند جميع المكلفين وفساده غني عن البيان ثم على تقدير انه لم ينقل الينا
على ان التبليغ كان واجبا عليهم نقول ان اللازم عدم النقل وهو غير مستلزم للبلوغ الينا
كما في اكثر الاحكام الغير المعلومة عندنا على ان اللازم من ذلك وجوب التبليغ بالنسبة
اليهم وتكليفهم بذلك والتكليف لا يستلزم الامتثال البتة وعلى فرض الامتثال نقول
ان المسلم وجوب التبليغ في الجملة واما كونه بحيث يبلغ التواتر فلا وقولهم والاحاد لا ينفع
ثم ان كل ذلك انما هو اذا كان الاعلام بالوضع بالتصريح به واما اذا كان بالترديد بالقراين يعني
كما هو الظاهر فيمكن عدم التبليغ اصلا وعدم تكليفهم بذلك لعلمهم بان الاصطلاح بذلك
للعهد بينهم من غير خفاء وظهوره وجه ذلك مانعة في ادلة الثبوت والثالث الاستقراء وتقريره
ما تقدم من التقريب وهو ان تلك الالفاظ كانت موضوعة في اللغة لمعانيها المعلومة
وقضية الاصل بقاؤها الى ان يعلم النقل والعلم متحقق في زمان المتشرعة واما في
زمان الشارع فلا وعدم العلم بالثبوت كاف في الحكم بعدم الثبوت وهذا الدليل هو العمدة
دليل في المقام والجواب عنه انا ندعي الثبوت بالادلة السابقة في المبحث الرابع في الثمرة

المرتبة على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه اعلام الثمرة المرتبة على القولين وان اشرنا اليها سابقا لكن اعدنا الكلام اليها في هذا المقام للتنبيه على بعض الفوائد فنقول لا شبهة في ان الحجة في الاثبات والاخبار مناهي فهم الحاضرين المخاطبين اذ لم يكن الحجة بالنسبة الى الغايبين والمعدومين في ذلك الا ان يكون اما ان يكون كل احد مكلفا بما يفهمه منها او التكليف منحصرا بالنسبة الى الحاضرين وكلاهما فاسدان اما الاول فلاستلزامه الهرج والمرج في الدين ولمخالفته للاجماع والاخبار الدالة على ثبوت المشاركة في التكليف واما الثاني فلاستلزامه الخروج من الدين المتين وبما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فتعين ان يكون الحجة بالنسبة الى المعدومين فهم الحاضرين فتحصيل المعاني انما يحصل بتحصيل فهم الحاضرين اذا علمت ذلك فاعلم ان الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة لا تخرج من اقسام اربعة الاول ان نعلم بان المعاني المفهومة منها عندنا عين المعاني المفهومة حال الخطاب ولم يتطرق اليها نقل وتغير كالسماء والارض والحجر والشجر والقيام والقعود ونحوها والحكم في هذا القسم لزوم الحمل على المعاني المفهومة منها عندنا لانها عين المخاطبين المعاني المفهومة حال الخطاب فالتكليف تحصيل العلم باعلى مرتبة تلك المعاني ان قيل ان المسلم هو حجية فهم المخاطبين الحاضرين من الخطابات الشرعية وجوب العلم باقتضاء اللفظ عند الغائبين والحاضرين لا يكفي في تحقق ذلك معه انا لم يقترن الخطابات بقرينة الصارفة عن تلك الالفاظ اذ لم يكن تلك المعاني مرادة للشارع بل مع ارادة غيرها لا يحصل بالتكليف بها لا يطاق ومع ارادة شيء منها اللغو والعبث وقد يختلف عنه كما انا كانت مقترنة بالقرينة الحالية والمقالية الصارفة عن حمل اللفظ على تلك المعاني نقول هذا لا يلزم من حمل تلك الالفاظ على المعاني المفهومة منها عندنا التي هي عين المعاني المفهومة عند المخاطبين لتحصيل فهم الحاضرين هو منافيا لثبوت التكليف بالنسبة الى الغايبين قلنا هذه القراين ان كانت معلومة لنا فلا كلام فيها اذ المتبع ح ما افادته والا فحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة متعين لدفع احتمال وجود القراين بالاصل فيكون المعاني المفهومة منها للمخاطبين

تلك المعاني فيتم المرام واما الثاني فخلاف ذلك اي يكون المعاني المفهومة عندنا مغايرة للمفهومة حال الخطاب كالتطلع والمشتاق والدرهم ونحوها والحكم في هذا القسم انه اذا كانت المعاني المفهومة حال صدور الخطابات معلومة يجب حمل الخطابات عليها وان لم تعرف وجهل لا يكون ذلك من قبيل المجملات التي لا يجوز بها الاستدلال في اثبات الاحكام ولا يجوز الحمل على المعاني المفهومة عندنا للعلم بعدم ارادتها منها كما عرفت والثالث ان يكون المعاني لتلك الالفاظ المستعملة عندنا مفهومة في محاوراتنا ولم يعلم انها مفهومة حال الخطاب وقبلها بان نعلم تلك المعاني المفهومة منها عندنا او غيرها كما هو حال الالفاظ وقبلها اذ لم يكن تلك المعاني هي المعاني الموضوعة لها فيها يلزم ان يكون وضعها بازاء غيرها فيلزم النقل وهو خلاف الاصل والظاهر فتعين الا انا لا نعلم وضع بازاء المعاني معينة وعلم نقلها باسم اللغة الخصوصية لكن حصل الاشتباه والشك في ان النقل هل هو قبل صدور الخطابات فيكون المعاني المفهومة للحاضرين من تلك الالفاظ المعاني الجديدة ام بعده فيكون المعاني المفهومة لهم منها المعاني القديمة وهذا هو كالالفاظ المتنازع فيها على القول بثبوت الحقيقة الشرعية بكون النقل قبل صدور الخطابات فيكون المعاني المفهومة للمخاطبين من تلك الالفاظ حال التجرد المعاني الشرعية فلا بد علينا الحمل على تلك المعاني ح لما تقدم وعلى القول بالعدم بكون النقل بعده فلا بد ح الحمل على المعاني القديمة لانها المفهومة منها للمخاطبين حال الخطاب مع التجرد عن القراين وهذا هو الثمرة بين القولين وحيث تعرفت حقيقة قول المثبتين ظهر للطالب الذي بيده فتح ابوابه لاستحكام مقام علامات مظهر الثمرة المذكورة في القسم الرابع من الاقسام المذكورة ان الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة او في كليهما فالاول والثاني فاستعمالها في المعاني [illegible] تاليه على عدم الاشتراك بينهما فان المثبتين للحقيقة الشرعية يطلقون حمل تلك الالفاظ على المعاني الشرعية عند التجرد عن القرينة سواء كانت في القران او السنة والنافين لها اتفقوا على الحمل على المعاني اللغوية ح كذا والفارق بين الفارقين غير موجود فتعين

الثالث مثل هذا نقول لا اشكال فيه عند كون الشارع هو الله تعالى لان الخطابات
القرآنية فقط واما في الخطابات النبوية فانه ح تابع كالمتشرعة فخطابه بالنسبة الى خطاب الله
تعالى على نحو خطابه فيكون على احتمال ان الواضع في الالفاظ الواردة في الكتاب هو الله تعالى
وفي الالفاظ الواردة في السنة هو النبي ص واما عند كون الشارع هو النبي ص فيحصل
الامر في الالفاظ الواردة في الكتاب على المعاني الشرعية عند التجرد لان التكلم بها هو الله
تعالى لم يضعها لتلك المعاني وانما وضعها النبي ص انما تقتضي خطابا به خطابات من تابعيه
عليها وعلى ان من يتولى خطاب الله تعالى يتعين تبعية المخاطب بذلك الخطاب
فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف
فالمراد منه المعنى العرفي وان كان من اهل الشرع فالمراد منه المعنى الشرعي فخطاب
الله تعالى مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم فالخطابات القرآنية لما كانت مختصة بهم
الى النبي ص والمتشرعة وجب حملها على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم نعم يبقى فيه تامل
شيء وهو ان الخطاب المتوجه الى اهل الاصطلاح انما يجب حمله على المعنى المصطلح عندهم
عندهم اذا كان اصطلاحهم سابقا على توجيه الخطاب وفيما نحن فيه ليس كذلك بل الامر
بالعكس لان ورود تلك الالفاظ في القرآن سابق على وضع النبي ص لان التي هي
سبب لاتصافها بالحقيقة لا يمكن الاطلاق عليها الا من قبل الله تعالى واتصافها بتلك
تلك المعاني بواسطة تلك الخطابات فلا يتم الجواب لان استعمال الله تعالى تلك الالفاظ
في تلك المعاني بواسطة تلك الخطابات فلا يتم الجواب لان استعمال الله تعالى تلك
الالفاظ انما لاجل الوضع فيخرج عن هذا الكلام انه ح يكون الوضع مستندا اليه تعالى
لا اليه ص لاجل العلاقة فيكون تلك الالفاظ في تلك المعاني مجازات وانما وضعها
النبي ص بعد ورودها في الكتاب فح لا يكون تلك الالفاظ الواردة في الكتاب بالنسبة
الى ذلك الاستعمال حقيقة شرعية لان اتصافها بها مسبوق بالوضع والوضع
مسبوق بورودها فيه لا اتصافها بها انما يكون بالنسبة الى الخطابات النبوية

فلا يمكن

فلا يمكن تحقق الثمرة المذكورة في الالفاظ الواردة في الكتاب من حيث ورودها
فيها وجوابه بما تقدم في البحث الثاني عند احتمال كون الوضع في جميع الالفاظ مستندا
الى النبي ص ومما يظهر ذلك انه يتجه اذا كان توقيفا لنبي ص للمعاني المدلول
عليها بتلك الالفاظ من تلك الخطابات وهو غير مسلم لجواز ان النبي ص يعرف بمثل تلك
الالفاظ ثم يتبع النبي ص تلك الالفاظ بان الفاظا ليس التعبير ثم توجه الخطابات
القرآنية اليه فيكون الوضع والاصطلاح سابقا على ورودها في القرآن فلا اشكال
وتقدم الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه الى ان كلام تختم بقوله اعلم ان المنقول عن
المعتزلة في اثبات الحقيقة الدينية هو ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع
العبادات المخصوصة ولا مناسبة مصححة للتجوز قطعا انا ان الايمان في اللغة ذلك
ذلك فبالاجماع واما في الشرع ما ذكر فلان العبادات هي الدين المعتبر والدين هو
والاسلام هو الايمان فالعبادات هي الايمان اما ان العبادات هي الدين فلقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة وذلك دين القيمة واسم الاشارة المذكور هو ما العبادات المدلول
عليها بقوله ليعبدوا الله بناء على انه تعالى جعلها المصدر المضاف في بمعنى العموم
اما مطلقا او هنا بقرينة المقام والصلوة والزكوة واي منهما كان يثبت المطلوب
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه رتب الحاق الدين على هذين النوعين من
العبادتين يشعر على جميع الانواع لعدم القول بالفصل ويحقق ان الدين اسم لجميع
العبادات المتفق على هذا لنوعين تنبيها على فضيلتهما حتى كانهما جميعها واما ان الدين
هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو
كان غير الايمان لزم ان لا يقبل من مبتغيه والتالي باطل القدم مثله اما الملازمة
فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واما بطلانه فلقوله تعالى فاخرجنا منها من كان
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الدلالة انا بالنسبة الى الاخرة

الاولى فقط واما بالنسبة الى الثانية فتوضيح ذلك يقتضى ان يقال ان الآية الشريفة
وردت في قوم لوط وضمير المجرور في الموضعين فيها عائدا الى البلدة التي كان عليه
السلام فيها والمراد بالمؤمنين المخرجين لوطا ومن آمن معه كما اشار اليه سبحانه
بقوله فاسر باهلك بقطع من الليل الآية وبقوله تعم فمن شئ بمن فيها التعيين
واهله الآية فيعطى هذا القول ان قوله تعم فما وجدنا الآية في بيان كثرة المؤمنين المخرجين
اهم اهل بيت واحد ام اهل بيت متعددة وقد دل قوله تعم غير بيت من المسلمين
انهم اهل بيت واحد وذلك البيت بيت لوط ثم كما نص في [illegible] البيت وكلمة
غير من ادوات الاستثناء والمستثنى مفرغ والتقدير بحوزة الشيئا فما وجدنا فيها
اهل بيت من المؤمنين اصلا الا اهل بيت واحد منهم فلذلك انما يكون انا صدقا
المسلم على المؤمن واتحد معهم الا كان اللائق ان يقال غير بيت من المؤمنين لان حمل
المسلم مع المؤمن يستلزم اتحاد الاسلام مع الايمان وهو المدعى ثم لا يخفى عليك ان القدر
اللازم ما ذكر ان العبادات هي الايمان والمدعى عكس ذلك لكنا نجيب عنه بان حمل الحمل
بين الشيئين يقتضي اتحادا في المفهوم ولهذا لا تصح الكتابة بحمل كما يصح الكاتب فاملك
نقول العبادات هي الايمان وعليه واحد [illegible] بعينه قلنا الفرض نقل الى المشي
حركة [illegible] مع انتفاء الاكل ويمكن ان يقال بكفاية هذا القدر في الاستدلال [illegible]
ان الايمان هو العبادات اذ يكفي في الاستدلال ان يقال ان العبادات لعمدة لما عليها
الايمان لما تقدم وهذا الصدق لا يمكن ان يكون على سبيل المجاز لما تقدم من انتفاء
المصحح فتعين ان يكون على سبيل الحقيقة الشرعية اما على سبيل النقل او الانتقال الى الوضع
الابتدائي لا سبيل الى الاول لما عرفت من انتفاء المناسبة فتعين الثاني فيثبت
الحقيقة الشرعية لما تقدم من ان قلة لا يعرف اهل اللغة لفظا اى معنا او كليهما وما فهم منه
من القسم الثاني واما الاول والثالث فغير واقع ثم ان الاتيح من التوفيقية بالعلم اهل اللغة
لفظة لا بمعناه والفرق بينها وبين الشرعية اما بالمنقول والعرم بان الشرعية

اعم

اعم منها لان الشرعية يكون على سبيل النقل والا انها لاجل انها من باب المناسبة ان الوضع
في الشرعية تقل نقطة هنا انتقال كلك وقد تقدم الكلام فيه لا مزيد عليه وبالجملة هذا
حاصل ما ذكروا في المقام لكن فيه نظر لان الاسلام او الايمان في الشرع عبارة عما ذكر بل
هو التصديق بما جاء به النبي صلعم والاستعمال اما على سبيل الحقيقة او المجاز بناء على
الحقيقة الشرعية وعدمها والمناسبة بين المعنيين بالاطلاق والتقييد وعلى [illegible] من
التسليم لا نسلم انتفاء المناسبة بين العبادات او التصديق الذي هو المعنى اللغوي
للايمان بناء على ان التصديق من لوازم العبادات المقبولة وشرائطها المسلم بل
الملزوم عليها اطلاقا للاسم اللازم على الملزوم هنا هو الذي افاده المحقق التفتازاني
لكنه مرده بعلية ان التصديق الذي في شرائط العبادات هو التصديق الخاص اي
التصديق بما جاء به النبي صلعم والايمان معناه مطلق التصديق الا ان يقال ان التصديق
الخاص مستلزم للتصديق المطلق فيصل هذا القدر كاف في المناسبة فتامل وما ذكر في
بيان ان الايمان هو العبادات غير تام اما ما استدل على ان العبادات هي الدين فلان
للاشارات الثلاثة الاسم الاشارة هو ما ذكر قبل الظاهر الدين المحصل ما الدين المخلص
لله هو دين الملة القيمة واما ما استدل به على ان الاسلام هو الايمان فلان قوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه انما يدل على انتفاء المغاير للاسلام
بحيث يخرج بانتفائه عن الاسلام والايمان ليس كذلك بل يدل على [illegible] غير بيت من
المسلمين انما يعلم بقرينة المقام ان المسلمين بمعنى المؤمنين ولا شبهة في جواز استعمال
كل منهما مقام الآخر عند قيام القرينة ولا يلزم منه اتحاد مفهوم اللفظين كيف وان
ذلك يستلزم انسداد باب المجاز بالمرة اذ كل لفظ اذا استعمل في مقام الآخر يمكن ان
يقال انه باتحاد مفهوميهما ولا ارتياب في فساده هذا على ان [illegible] ولكن
[illegible] الاسلام [illegible] فمن اين ثبت ان الايمان هو العبادات واستدلالا بنفي
ان الايمان الاعمال بانه لم يكن كذلك بل كان الايمان هو التصديق لزم ان يكون [illegible]

الطريق المصدق مؤمنا لما ثالث بحكم المقدم مثلا اما الملازمة فظاهرة لوضوح ان
قطاع الطريق المعبر عنهم في السنة الفقهاء بالمحاربين يمكن ان يكونوا مصدقين
لما جاء به النبي ص فعند ذلك يكون من المؤمنين فالمؤمن ليس بمحرم نقاطع الطريق ليس
بمؤمن لان المفروض ان الايمان عبارة عن ذلك واما بطلان التالي فلان قاطع الطريق
مخزي يوم القيمة اما الصغرى فلقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون
في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا
من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم واما الكبرى فلقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وحيث قد ثبت ان الايمان ليس بتصديق
تعين انه الاعمال والعبادات لانتفاء القول الثالث ولم يتحقق مناسبة بين المعنى
اللغوي للايمان والعبادات انتفى احتمال المجاز بها والنقل فلم يبق الا ان يكون ذلك من
الموضوعات المبتدأة فهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلان ذلك شرط ان لو دل على ان
ان الايمان لو كان عبارة عن العبادات لكان الطريق المؤدي لها مؤمنا واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ المفروض ان الايمان العبادات فلا بد ان يكون
المؤمن هو الاتي بها واما بطلان اللازم فيتبين مما ذكرناه حجة الخصم ثم انهم وان ذكروا
في الاسئلة الاولى ان الايمان العبادات لكنهم لم يذكروا ذلك في الاسئلة الثاني
بل حكموا ان الايمان الاعمال فيمكن ان يكون مرادهم منها اعم منها فحينئذ لا يرد عليهم النقض
المذكور اذ من جملة الاعمال كف النفس عن قطع الطريق وقاطع الطريق لم يات بذلك
فلا يكون مؤمنا فالنقض مندفع بناء على ان الايمان الاعمال وغير مندفع بناء على ان
التصديق فضلا عن انه وعلى تقدير ان يكون المراد بالاعمال العبادات فقط كف النفس
عن هذا العمل الكبير مما لا ريب عبادة المفروض انه قطع الطريق فلم يصدق عنه
الطاعة فلا يكون مؤمنا قلنا هذا مبني على ان المطلوب بالتمرد كف النفس وهو محل الكلام
وعلى فرض التسليم نقول ان الاعمال غير متناهية فلا يصدق ترك النفس عن قطع الطريق

للفعل

للفعل المترتب عليه بعض الكمال فينبغي ان لا يكون مؤمنا فلا يبقى مصداق للمؤمن
وهو بديهي الفساد وعلى تقدير ان يكون المراد بالاعمال ما يمكن ارجاعه الى
العبادات بتحويلها للثبات فكذلك ثم يبقى المطالبة بالدليل على ان الايمان الاعمال عند
كونها اعم من الطاعة ولم يذكروا غير شيئا يعتد به فيما ايا ها قد عرفت ما تمسكوا
في اثباتها واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كان الايمان بمعنى التصديق يلزم ما ذكر لان من
صدق النبي ص بما جاء به حقيقة لا يمكن له الاقدام على خلافه والاتيان بما فيه ومنافيه
وما يشاهد من الاشخاص المصدقين من الاقدام على تلك الافعال القبيحة والاثار
الردية والاعمال الخسيسة فليس لهم المصدقين حقيقة فتامل واما ثالثا فلان الكبرى
ممنوعة والاية غير دالة عليها اذ هو اضافة القضايا بدليل المنظر معه فالعقد اللازم
تخصيصها ما خصصها الاية الشريفة بالصحابة رضي الله عنهم ولغيرهم لكنها انما يكون دليلا لما
ذكر عنه لو كان والذين امنوا عطفا على النبي ص وهو غير لازم لجواز ان يكون مبتدأ و
وجملة نورهم يسعى بين ايديهم خبر المبتدأ نظرا الى ان تلك الاية بعينها الا نتج
بعد لفظ النبي ص فعطف كاتبه فيه اما ثانيا فلان قاطع الطريق المصدق وغيره من
المصدقين المباشرين لانواع المعاصي والمزاولين لاقسام المناهي يكون مندرجا
في عموم الاية فيشملهم قوله تعالى يسعى نورهم بين ايديهم كما لا يخفى على انه

في الحقيقة اللغوية وتحقيق الحال فيها ايستدعي التكلم في تعريفها
وتشعبها وما منعها نفيها مباحث الاول اعلم انها يمكن ان يتحقق انها عبارة
عن الالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها بعينه وضع اهل اللغة
ويمكن الايراد عليه من وجهين الاول انه من المعلوم ان الحقيقة اللغوية
مباينة من الحقيقة عند اهل اللغة ادنى اللغة فاخذ ذلك في حده لا يخلو من
جميع لعدم حصول معرفة المحدود وثانيا انه منتقض طردا وعكسا اما الاول
فلصدقه على الحقيقة الشرعية والعرفية لوضوح ان اللفظ الصلوة مثلا عند

استعماله في المعنى الشرعي يصدق عليه انه استفيد منه المعنى وهو الدعاء بحسب وضع
اهل اللغة وذلك عند استعماله في غيره وكذا الكلام في انه بعد استعماله في المعنى
العرفي فهو وان كان يمكن ان يدفعوا بارادة الاستفادة الحالية لكن بعد وحدة المستعمل
وتعدد زمان الاستعمال واما في عكسه فلا كلام الا في وقيد الحيثية غير محتاج الا ان يجعل
مجازا في الحقيقة واخرج به عن الحد المذكور على المجاز اللغوي لان المعنى المجازي هو
المستفاد من اللفظ بمعونة وضعه للمعنى الحقيقي على ما حققنا فيما بيناه فان الدال في
المجازات هو اللفظ بشرط القرينة واما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون المراد بالاستفادة الاستفاده
بالقوة والا يلزم ان يكون اللفظ بمجرد الوضع حقيقة وهو غير صحيح كما مر شرعها فلا بد ان
يكون اللفظ بمجرد الوضع حقيقة وهو غير صحيح كما مر شرعها فلا بد ان يكون بالفعل ومع
لو وضع لفظ لمستعمل في الموضوع له ولم يستفد منه معنى لعدم التفات المخاطب لزم
ان لا يكون اللفظ مع استعماله في الموضوع له حقيقة وهو معلوم الفساد ويمكن ان
يتكلف في تعريفه بالتزام بان اللفظ المستعمل في الموضوع له الذي لم يكن الواضع فيه الشرع
او العرف من حيث انه مستعمل في الموضوع له الذي لم يكن كذلك لكونه موضوعا له يكون
الحيثية تقييدية والحاصل منه ان الحقيقة اللغوية اللفظ موضوعا له الشرع او العرف
وقت كونه مستعملا في ذلك الموضوع له وفي حال الاستعمال لكون ذلك المعنى موضوعا له
ومع ذلك يندفع الايراد اما الاول فظاهر واما الثاني اما بالنسبة الى الانتقاض المروي
فلان لفظ الصلوة مثلا حين استعماله في المعنى الشرعي مستعمل في الموضوع له الشرعي
فلا يصدق في تلك الحال انه غير مستعمل في الموضوع له الشرعي الا يتفق ان ذلك
اللفظ قبل الاستعمال في المعنى الشرعي قد استعمل في المعنى اللغوي فيصدق عليه
في حال استعماله في المعنى الشرعي انه استعمل في غير الموضوع له الشرعي من حيث انه غير
موضوع له الشرعي فيلزم ان يكون ذلك اللفظ بالنسبة الى المعنى الشرعي حقيقة لغوية
وهو بديهي الفساد لانا نقول قد عرفت ان الحقيقة اللغوية ليس مطلق اللفظ المستعمل

في ذلك الموضوع له بل وقت كونه مستعملا فيه ومعلوم ان اللفظ المفروض في ذلك الوقت
لم يستعمل في ذلك الموضوع له بل في غير ذلك الوقت وكذا الكلام بالنسبة الى المادة
عند استعماله في المعنى العرفي لكن هنا الاشبه عند وحدة المستعمل وتعدد زمان
الاستعمال واما في عكسه فنقول ان المقصود بالنسبة الى المعنى الحقيقة اللغوية
اللفظ المستعمل في الموضوع له الذي للشرع او العرف وقت كونه مستعملا في ذلك المعنى
بالنسبة الى ذلك المعنى فيندفع الانتقاض عند تعدد المستعمل ووحدة زمان
الاستعمال لما تقرر بالنسبة الى الانتقاض العكسي فغير محتاج الى البيان هنا وان اندفع به
بعض النقوض السابقة عن الحد الاول لغيره لكن لما لم يندفع جميعها قلنا غفلنا كذا
هناك في التقييد بقولنا لكونه موضوعا له للاحتراز عن اللفظ الذي استعمله الشرع او
العرف في المعنى اللغوي مجازا فانه لو لم يكن القيد المذكور يلزم ان يكون حقيقة لغوية
اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل في الموضوع له الذي لم يكن موضوعا له للشرع او العرف
وانه في هذا الوقت مستعمل في ذلك الموضوع له لكن ليس الاستعمال لكونه المعنى موضوعا
له بل لكونه معنى مجازيا نعم يرد في المقام شيء اخر وهو ان المتكلم لو تكلم الا ان المراد
من الشارع في الحقيقة الشرعية غير الله تعالى او لم يكن وضع اللغة مستندا الى الله تعالى
في الاول وقد تقدم الكلام فيهما الثاني بحيث لا يحتاج البحث فيه فلو قيل هذا اللفظ المستعمل
فيه في الموضوع له لاهل اللغة وقت كونه مستعملا فيه بالنسبة اليه لكونه موضوعا له
يسلم من ذلك التكلف وليس فيه لان النحو يلي ما هو لمعرفة الحد وحده ومعرفته متوقفة
على معرفة الحد ومعرفته موقوفة على معرفة اجزائه ومن اجزائه اهل اللغة وهو
محرر بما انضاف والمضاف اليه غير معلوم والحاصل ان معرفة الحقيقة اللغوية بناء على
الحد المذكور متوقفة على معرفة اهل اللغة فلو عرف بذلك الشيء فسترد ذلك بلزوم الحذف
مجملا فيه فنقول ان معرفة المضاف بتحصيل ما يأتي من تعيين واضع اللغات فالكلام
في هذا المقام في تفسير المضاف اليه اهل اللغات اللغة وهو مشروح في كلام جماعة من العلماء

باللفظ الموضوع لمعنى يكن لا شبهة في صدق ذلك بالنسبة الى كل من الحقيقة الشرعية
والعرفية ايضا فعلى هذا الجزم ان يكون كل واحد منهما حقيقة لغوية فلا يكون الحيال المذكور
مطردا ويمكن الجواب عنه بانه يمكن ان يكون المراد من الوضع الماخوذ في تفسير اللغة
وضعا مستانفا اى لا يكون مسبوقا بوضع آخر ومعلوم ان الحقيقة الشرعية والعرفية
ليس الوضع فيهما مستانفا بل مسبوق بوضع آخر ان قيل لا يلزم ان يكون الوضع في الحقيقة
الشرعية غير مستانف بوضوح الفاظ عبارة عن الالفاظ التي يكون استفادة المعاني
منها بمعونة وضع الشرع سواء كان منقولا او ابتدائيا وليف يمكن في كل زمان لكل
احد ان يخترع لفظا ويضعه لمعنى فيكون الوضع فيه مستانفا قلنا ان الاحتمال
المذكور وان كان جايزا لكنه بحمد احتمال الماعرفت من ان المحقق من الحقيقة الشرعية
خلاف ذلك والتعريف المذكور للغة انما هو بالنسبة الى الواضع فلا يفيد خلله
بلغ مجرد مضر لكن يتوجه هنا شئ اخر وهو ان الامر لما كان كذلك ينبغي ان يعرف
الحقيقة اللغوية ايضا بذلك حتى لا يحتاج الى هذا التطويل ولا يلزم شبهة الدور ايضا
بان يقال ان الحقيقة اللغوية اللفظ المستعمل في الموضوع له لا ابتدائيا في اللغة
وضع ذكر مع انضمام ما تقدم من القيود المذكورة والحق ان يقال ان اللغة لها اطلاق
خاص وعام والاطلاق العام يشمل جميع الالفاظ الموضوعة وان كانت عرفية وفي الاكثر
اللغة اصطلاح يعبر بها كما تقدم عن اطرافهم فلو كان المراد اللغة بهذا الاطلاق لا بد
ان يبقى الوضع الماخوذ في حدها على الاطلاق بحيث يشمل الوضع المسبوق و
الاطلاق الخاص كما يقال اللفظ لغة كذا وفي العرف كذا وتقييد الوضع الماخوذ
في حدها المتابق انما يناسب اذا كان المراد اللغة بهذا الاطلاق فتامل
والبحث الثالث في ثبوت الحقيقة اللغوية اعلم ان المستفاد من كلام جماعة من الاعلام
ان ثبوتها من القطعيات التي لا يقبل التشكيك قال العلامة اعلى الله داره الكريم
في النهاية احتج على اثباتها بان هذه الالفاظ مستعملة في معان فان كانت هي الموضوعة

لها كانت حقايق وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة
وفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة قطعا اقول المراد لا استعمال
في تلك المعاني ما نقل عنه اهل العرب واللغة وان كان المراد الاول فالمناسب ان يقرر
الدليل هكذا ان هذه الالفاظ يفهم منها معان فان كانت تلك المعاني مفهومة منها
عند اهل اللغة ثبت المطلوب وان كانت مجازات لغوية لم يتوجه عليه ان التردد غير حاصر في
المجاز لجواز ان يكون حقيقة عرفية الا ترى ان الحقيقة العرفية مجازات لغوية لانها منقولة
من المعاني الاصلية الى غيرها لتحقق المناسبة واستعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع
مجاز قلنا استعمال اللفظ في المناسب ان يكون مجازا اذا كان لا استعمال المناسبة
ومطلق الاستعمال في المعنى المناسب لا يكفي لتصحيح المجازية والقدر المسلم في الحقيقة العرفية
تحقق المناسبة لا ان يكون الاستعمال لاجلها لا يقال استعمال اللفظ في المعنى المنقول
اليه الذي هو المعنى العرفي المنقول والنقل للمناسبة فينتج ان الاستعمال للمناسبة
فتحقق المجازية لانا نقول على فرض تسليم ذلك يلزم ان يكون الحقايق العرفية باسرها
حال كونها حقايق مجازا ولو عند الناقل وهو بين الفساد بل الفارق في المقامين ان
المعتبر في المجاز ملاحظة المناسبة حال الاستعمال وفي الحقايق العرفية حال النقل وذلك
ان الاستعمال في المعنى العرفي المنقول النقل للمناسبة فالاستعمال لا يجدي نفعا لان توقف
الاستعمال في المنقولات على المناسبة انما هو لتوقف النقل عليها لا لتوقف اصل الاستعمال
والمجاز هو ما توقف اصل الاستعمال عليها والحاصل ان المجاز ما توقف الاستعمال
فيه على المناسبة من غير واسطة والمتحقق في النقل توقفه عليها فافترقا الا ان مع
اشتراكهما في الاستعمال في المعنى المناسب للموضوع له ان قيل ان كون تلك الالفاظ حقايق
عرفية يكفي لاثبات المدعى بناء على انه يكون الفاظا منقولة عن معانيها اللغوية
فهي بالنسبة الى المعاني المنقول منها حقايق لغوية فثبت المدعى لعدم اللازم
من النقل وجود المعاني المنقول منها اما لا استعمال فيها فلا فالحقيقة اللغوية

لها

انما يلزم وجودها اذا ثبت الاستعمال فيهما فاللازم غير كاف لاثبات المدعى والكافي
غير لازم وان كان المراد الثاني نقول على فرض تسليمه انها مجازات وقولك ان
المجاز مسبوق بالحقيقة قلنا انما يلزم ذلك اذا سلم لزوم الوضع لمعنى لا استعمال غير
وهو تم تقدم تحقيقه شرعا ويمكن ان يستدل للاثبات بانه لا شبهة في ان ههنا
الفاظا مخصوصة حقايق في معان مخصوصة تحقق نحو لها فيها كالارض والسماء والماء
والمكان وغيرها لما لا يخفى فهي اما حقايق لغوية او عرفية لا سبيل الى الثاني لانه متوقف
على النقل شرعا وهو غير معلوم فيندفع باصالة العدم فتعين الاول وهو المدعى
والجواب ان المعاني المستعمل فيها مرددة بين كونها حقايق لغوية او عرفية بحيث
اذا انتفى الثاني بالاصل تعين الاول لا يتوقف كما يمكن انتفاء احتمال العرفية بالاصل
لتعيين اللغوية كذا يمكن عكسه بان يندفع احتمال اللغوية بالاصل بان يقال ان الثبوت
بازاء هذا المعنى في اللغة غير معلوم فالاصل عدمه فتعين العرفية فاذا تعارضا تساقطا
فلم يثبت المدعى لانا نقول التمسك بالاصل في دفع العرفية اولى لان الحقيقة العرفية
يستلزم الوضع المعنى المنقول منه ايضا والاستعمال في الثاني فيتوقف على تحقق
الوضع والاستعمال بخلاف اللغوية فانها متوقفة على وضع واحد والاستعمال فهو
اولى والحاصل ان ما يلزم على تقدير احتمال العرفية يلزم على تقدير اللغوية مع امر زايد
وهو تعدد الوضع فيما يلزم على تقدير اللغوية لاشتراكهما فيه متيقن الثبوت والزايد
غير معلوم فيندفع بالاصل فثبت المدعى **البحث الثالث** في واضع الحقيقة اللغوية
وتنقيح البحث في هذا المقام يقتضي التكلم في مقامات **الاول** في ان الانقياد
التحقيق المستلزم ما لنا هاهنا انما هو على المشهور المنصور من كون دلالة الالفاظ
وضعية واما على القول بانها ذاتية فلا يخفى توضيح المقام في تصوير المرام
يستدعي ان يقال انه لا خفاء في ان انتقال الذهن الى معنى من المعاني دون
غيره عند سماع اللفظ انما هو بسبب دلالته عليه والدلالة لكونها من الامور الممكنة

الموجودة

الموجودة لا يتصور من غير علة بضرورة ان وجود الممكن بلا انتفاء الموجب مما يشهد
باستحالته العيان وعموم ورد كونه معينا تامة البرهان فتلك العلة اما مشترك بين
المفهوم من اللفظ وغيره او مختصة بالاول والاول بين الفساد بعد وجود الباطل
لاستلزامه تخلف المعلول عن العلة والترجيح من غير مرجح فتعين الثاني وذلك
الموجب اما ذات اللفظ وطبيعته بمعنى ان في ذات اللفظ مناسبة للمعنى المفهوم منه دون
غيره ويكون تلك المناسبة مستدعية لدلالته عليه بخصوصه دون غيره فيكون
دلالة الالفاظ ذاتية مستندة الى ذاتها اذ لولاها لم يكون اللفظ دالا على المعنى
المفهوم منه مفتقرا الى امر مغاير له من الوضع وغيره او وضع واضع لدلالته على المعنى
دون غيره فيما هو المثبوت الوضع له دون غيره والفرق بينهما مع اشتراكهما في ان الثاني لا
يصف اللفظان انضاف اللفظ ما لم يكن بتوسط الوضع بخلاف الاول ويتوهم على الثاني
ما لو حكي عن عباد بن سليمان وجمع من المعتزلة واهل التكسير فمستندهم في ذلك انه
لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية بل وضعية لزم الترجيح من غير مرجح لتسبيبا
اخر على انه لو لم يكن دلالة الالفاظ طبيعية بل وضعية لزم الترجيح من غير مرجح والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه لا مرجح لكون نسبة اللفظ الى مسماه كنسبته الى غيره وكذا نسبة
المسمى اليه كنسبته الى غيره فتعيين اللفظ لمسماه دون غيره ترجيح مع انتفاء المرجح واما
بطلان التالي فظاهر وتحقيق المقام في الفساد في هذا المقام يستدعي ان يقال ان القول الملك
مبني على امور **الاول** ثبوت الطبايع للحروف والالفاظ كسائر الموجودات العينية
ضرورة ان المناسبة المستندة الى الطبيعة من عدم تحققها غير معقول ومن
بادي الانظار مما لا يتعقل له معنى ولا يظهر بادي النظر تامل لكنه ادعى الطباق علماء الاعداد
عليه ومنهم انهم حكموا كما ان للعناصر طبايع مختلفة باختلافها يختلف الاثار المستندة
اليها فان طبيعة النار يقتضي الحرارة واليبوسة والهواء يقتضي الحرارة والرطوبة والماء
البرودة والرطوبة والارض البرودة واليبوسة كذلك الحروف طبايع مختلفة كالطبايع

العناصر وتقسيمها على ما ذكر في بعض كتبهم الى النارية والهوائية والمائية والارضية
اما النارية فحكموا انها سبعة حروف وهي ا ه ط م ف ش ذ ويجمعها اهطمفشذ
وطبيعتها الحرارة واليبوسة كالنار واما الهوائية فكذلك ايضا وهي هذه ق ي ص
ع ز ل ر ض ويجمعها تبتغظكض وطبيعتها الحرارة والرطوبة كالهواء واما المائية
فهي ايضا كذلك وهي هذه ح م ب خ ث ذ ويجمعها جمبخثذ وطبيعتها البرودة واليبوسة
كالارض وفرعوا على ذلك باعتبار بعضها الافرادية وتركيبها على الوجوه المختلفة
اسرار عجيبة واثار غريبة **والثاني** ثبوت الطبايع المسميات لوضوح ان الطبيعة
بين الشيئين مع عدم ثبوتهما غير متصور وهنا ما لا خفاء فيه فيما اذا كان المعنى
من الجواهر من البسايط والمركبات مثل النار والهواء والماء والارض والحيوانات
والنباتات وغيرها واما اذا كان من الاعراض والمعاني كالاكل والضرب والمشي والبياض والسواد
ونحوها فمحل الكلام الا ان يقال ان المراد من الطبيعة بالنسبة الى هذه الامور المعنوية
ما يقتضيها او ما يناسبها ايضا لكن يتوجه حينئذ عدم معلومية تحقق المناسبة بين الطبايع
المثبتة للحروف وبين ماهيات تلك المعاني اذ الحكم بكون طبيعة البياض مثلا الحرارة
واليبوسة بل الرطوبة ايضا مما لا يعقل مع انه قد تحقق في بعض الحروف النارية
والهوائية الا نضية وهكذا في غيره **والثالث** تحقق المناسبة بين طبايع الحروف
وطبايع المسميات الالفاظ بان يكون بين طبيعة كل لفظ وطبيعة مسماه مناسبة [margin: ضرورية]
ضرورة ان المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لا يحصل الا بذلك وهذا على وجه
العموم مما يقطع بانه محال اذ ان يجعل اي لفظ كان لاي معنى سيوجد فيراد به
معنى الطبيعة فضلا عن ثبوتها للحروف ولا ارتياب في ان الكلام عليه في عدم تعقل
المناسبة الطبيعية بينهما واحتمال ارادة المناسبة الطبيعية ولو مع عدم تعقلها مما
لا يرتضيه الا ناهل فضلا عن الافاضل مع ان الدلالة لو كانت للمناسبة الطبيعية
لا يتعقل خصوصها مع انتفاء تعقلها كما لا يخفى فلو كانت الدلالة للمناسبة المذكورة

فامتنع

فامتنع تعيين لفظ المعنى لا بعد تعقل الطبيعة بينهما والعلم بتحقق المناسبة وهذا
مما يشهد بفساده الوجدان ويحكم ببطلانه البرهان وايضا يلزم ان يكون بناء عليه
بين طبايع حروف الماء وطبيعته وطبيعة مسماه مناسبة ذاتية فيلزم ان يكون طبيعة
كل من الميم والالف مثلا مناسبة لطبيعة المسمى ومثل هذا يقتضي امتناع وجود
الالف في لفظ النار لما عرفت من ان طبيعة النار حارة يابسة وطبيعة
الماء باردة رطبة وطبيعة الحروف التي تناسب احدهما لا يمكن ان يكون مناسبة
للاخر للزوم اجتماع الضدين في طبيعة الحرف مع ان الالف مشترك بين اللفظين
وهكذا كل لفظ لمعنى يلزم امتناع وجوده في سائر الالفاظ التي لنقيضه او لضده
ومع فرض تسليم ان يكون المراد مناسبة طبيعية مجموع اللفظ لطبيعة المسمى وان
اندفع هذا لكن يرد الانتقاض بالنسبة الى اللفظين الشيء ونقيضه او ضده
ويجري الكلام فيه **والرابع** ان يكون استفادة المعاني من الالفاظ لا دقايقها
لمناسبة طبايع الالفاظ لطبايع المعاني التي بينهما اذ الافادة هنا مستوقفة على ثبوت الامور المذكورة [margin: مرع]
حيث قد عرفت عدم تمامية بعض منها بل جملة منها والحاصل على فرض الاغماض عما بينا وتسليم
ثبوت الامور المذكورة تمنع صحة الاخيرة اذ لو كانت استفادة المعاني من الالفاظ و
دلالتها عليها لاجل مناسبة طبايعها لطبايع المسميات لزم امتناع الاستفادة مع عدم
الاطلاع على المناسبة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة اذ العلم بالمناسبة
بناء على هذا التقدير شرط في حصول الاستفادة وانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
من الامور الضرورية واما بطلان التالي فغير مفتقر الى البيان ضرورة حصول الافادة ولا [margin: ستفادة]
من الالفاظ مع تعقل شيء من طبايع الالفاظ والمسميات فضلا عن تعقل المناسبة
بينهما كما عرفت فلو كانت الافادة لاجل المناسبة يلزم انسداد باب الاستفادة من
طريق الالفاظ لعدم امكان الاطلاع على تلك الطبايع والمناسبة بعد تسليم تحققها
على وجه العموم ولو فرض ذلك فلا شبهة في انه على خلاف ما نحن فيه بالنسبة الى قليل من

الاختصاص ان قيل في منع الملازمة بانه يمكن ان يكون شرط الافادة والاستفادة
المناسبة في نفس الامر لا العلم بها فمع هذا لا يلزم المفسدة المذكورة قلنا ان الدلالة
والافادة حاصلة بالنسبة الى المخاطب فلا معنى لاستنادها الى المناسبة النفس الامرية
على عدم علم المستفيد بها اذ لا علاقة بين فهم المعنى من اللفظ والمناسبة في نفس الامر
فلا وجه للتعليق كما لا يخفى ان قلت يمكن الترديد في الشرطية المذكورة بان يقال ان
تعليق الاستفادة على الاطلاع والمناسبة اما ان يكون بالنسبة الى كل احد او الى جملة
فعلى الاول وان كان بطلان التالي مسلما لكن يمنع منع الملازمة وعلى الثاني وان كانت
الملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ثم توضيح الامر في ذلك بحيث يظهر ان يقال انه لا يلزم بناء
على القول بكون الدلالة للمناسبة ان يكون بالنسبة الى كل احد بل لاهتمام اولوا الامر
البعض لكفاية هذا المقدار في الحفظ عن الترجيح من غير مرجح بان يقال انه يمكن الاطلاع
على تلك المناسبة المستدعية للدلالة لارباب الاذهان الثاقبة والافهام الشامخة
واستفادتهم المعاني من الالفاظ كانت لذلك واما بالنسبة الى غيرهم فلا بد من باب
الترديد بالقرائن كتعليم اللغات بالنسبة الى الاطفال والحكم بعدم امكان الاطلاع
ولو للبعض غير مسموع فيمكن ان يكون حصول الاستفادة للبعض بالمناسبة وللغير
بالتعريف والقرائن بانه لما استفاد المعنى من اللفظ للمناسبة بين الغير بان معنى
هذا اللفظ هذا وهكذا او بالترديد بالقرائن فعلى هذا يكون دلالة الالفاظ ذاتية
مع حصول الافادة للجميع وعدم توقفها على اطلاع الكل على المناسبة فيكون الدلالة
المناسبة من غير واسطة بالنسبة الى البعض ومعها بالنسبة الى الاخر وهذا المقدار كاف
للحكم بذاتية الدلالة للالفاظ كما لا يخفى وهذا مع ان الامر بناء على كون الدلالة وضعية
ليس كذلك اذ الاستفادة للعالم بالوضع انما هو بالنسبة الى البعض والاخر بالترديد بالقرائن
وكما لا يكون ذلك مضرا للحكم بكون دلالة الالفاظ وضعية كذلك بناء على الدلالة
الذاتية قلنا لا شبهة في ان استفادة المعاني باسرها للناس من الالفاظ والاطلاع

على مناسبة

على مناسبة طبايعها المستدعية للدلالة على طبايع المسميات امر عظيم وخطب جسيم فاتى
بعجيب واختراع غريب فاق فاتحة مراتب الفضل والكمال وعلا ما انتهى معارج العلم
بحيث يخلو عن الغاية المنيعة كاد يصدق قولنا ان هذه المرتبة الكاملة طائفة
من اوليائه ابعاد لاشتهر اشتهار الشمس بل تجاوز اشتهارها علما ان طعن في المرتبة اهل الشرف
والكمال وصنفوا في ذلك كتبا منتشرة ورسائل متفرقة ونقشوا الكتب في
اشتهار اي كتاب كان وكان مرجعا للخواص والعوام ومع ذلك لم يطلع عليه احد
امارة بالرتبة على خلافه الا ما كان من شذ بيانا على ديه فاتبعها انه فانه
رغبة في بقائها فانه منه وتنطلق مع ان الامر في مثله سهل جدا والغرض في ضبطه
نذر قطعا وكذا الحال في كل علم من العلوم المعروفة فقد صنف ارباب كل منها
كتبا متكثرة فكيف بهذا الامر الخطير والشرف العظيم في فضول تلك الفائدة وعموم الشر
فيه مع ان الاهتمام فيه اشد منه في الغرائب فيلزم ان لا يقع بحيث يمنع انتفاء ذلك وكيف وقد
اكابر العلماء بعد التصنيف في علم اللغة فقد صنفوا فيه كتبا معروفة وصحفا مدونة
لوضوح فساده اذ لا ريب ان تدوين اللغات ليس الا لضبط موارد الاستعمالات
المعلومة من تتبع محاورات البلغاء وتتبع مخاطبات الفصحاء وقد طال التشاجر
والتخاصم بينهم وكذب بعضهم بعضا وتمسك في اثباته امره وتغليطه صاحبه بما
تداوله الفصحاء في محاوراتهم ولم يتصد احد منهم بان طبيعة اللفظ وهي مناسبة
لهذا المعنى ومقتضية للدلالة عليه لا غيره وليس لاشبهة في ان الالفاظ على الهيئة
المخصوصة لا يمكن عليها الذاتية والا لخرجت عن حد الممكنات وكانت واجبة الوجود
وفساده مما لا يخفى فالحلبيات بل لا بد لها من جاعل ومركب يجعلها ويركبها كذلك
وذلك الجاعل اما ان يلاحظ المناسبة حين التركيب بان جعل تلك الالفاظ
لها سواء كانت مناسبة لطبايع الالفاظ ام لا وسواء لاحظ المناسبة على الاول
ام لا او لا يلاحظ للمعاني مطلقا بل ركبها على الهيئة المخصوصة فاحال فهم المعاني

الى المناسبة بين طبيعة اللفظ والمعنى بانه لما كانت الطبايع مناسبة مع المعاني
يمكن الانتقال من كل منها الى المعنى المناسب من تحصل الى المناسبة وعلى الاول يكون
الدلالة الوضعية لا ذاتية سواء تحققت المناسبة بين الدال والمدلول ام لا وعلى
الثاني لو غاير ما هنا تحقق المناسبة بين اللفظ وما عين له وهو لا يقتضي العلم
بها فضلا عن كونه الافادة لاحتمال ان تلك لما كان المعنى قد تحقق المناسبة يمكن لغير
العالم بالتعيين الاطلاع عليها فيكون الدلالة بالنسبة للمناسبة قلنا مرجع هذا
الكلام الى ان دلالة العالمين بالاوضاع وضعية وعلمنا بالنسبة الى غيرهم فيمكن ان يكون اثر الفاظ ال
ذاتية لامكان الاطلاع على المناسبة وابن هذا من كون الدلالة المتحققة في الالفاظ
ذاتية لا وضعية وانكار الوضع بالكلية كما هو المدعى وان عمم ذلك بالنسبة الى العالم
بالتعيين ايضا يدفع بانه لعلمه بالتعيين يلزم الانتقال الى ما عين له لاجل
علمه بالتعيين فلا مخرج للدلالة الذاتية فلو امكان الاطلاع بالمناسبة لتحقق
الدلالة لاجل العلم بالتعيين فلا معنى لحصول الافادة بالمناسبة بعد حصولها بالتعيين
ولا انه تواردا العلتين على معلول واحد وعلى فرض التسليم يكون اللازم ح
بالنسبة الى العالم بالتعيين والمناسبة اجتماع الدلالتين اما المدعى ثبوت الدلالة
الذاتية بخلاف الوضعية فاللازم غير مطلوب والمطلوب غير لازم وبقي هنا احتمال اخر
وهو ان المركب عين الالفاظ بازاء المعاني المناسبة ولم يحصل منه الاعلام بالتعيين
فيكون الدلالة للمناسبة والاطلاع عليها لكنه يدفع بما يأتي من استلزام فوات
الحكمة الموجبة لتعيين الالفاظ بازاء المسماة فهذا يدل على تعيينات المركب للالفاظ
معينا اياها بازاء معانيها واما احتمال ان يكون الصادر من المركب محض التركيب
من غير التفات الى المعاني بالحقائق ذلك الى المناسبة لغرض مرة تامة سنية بعد لانه ح
ان المقصود من تركيب الالفاظ واصطفاء ذكرها في المحاورات والمخاطبات لتعريفهم
بعضهم بعضا ما في انفسهم في امر معاشهم ومعادهم وذلك انما يتحقق مع التعيين

بازاء

بازاء المعاني واما احتمال العلم التام استغناء بالمعاني الى المناسبة ففاسد قطعا لعدم
امكان الاطلاع عليها بالنسبة الى اكثر الناس وصعوبة القريحة من الامتناع بالنسبة
الى البعض لوضوح عدم تحصله الا بعد الاطلاع بطبايع الالفاظ ثم ملاحظة طبايع المعاني
حتى يظهر ان واحد منها يكون مناسبا بطبيعة لفظ مخصوص حتى استفاده منه ذلك
يستلزم فوات الحكمة الموجبة لتركيب الالفاظ كما لا يخفى على من سلك مسالك السداد كيف
ظهر عليه مناسبة طبيعة بعض الالفاظ للنقيضين او الضدين حتى استفادها منه في
بعض آخر ان قلت ان الترديد المذكور غير حاصر لاحتمال ان تركيب الالفاظ كتعليل الحيوانات
المعلومة من غير ان يبينها المسميات او الحال فهمها البعض اطلع على المناسبة بل تركيبها ثم
استفاده من المسميات منها بمعونة المناسبة فيكون افادة الالفاظ كلها للمناسبة مع
عدم الاطلاع الاكثر عليها فذلك قلنا هذا ايضا ليس بشيء لان المركب اما الله تعالى وعدم
ارادته المعنى المذكور بالنسبة اليه ظاهر واما غيره فكذلك لاستلزامه فوات الحكمة في
تركيب الالفاظ المعروفة فتامل وايضا ان طبيعة الحروف التي جعلوها ما به تميز مثلا كتعنية
للرطوبة والبرودة والمعاني والمسميات التي يكون كل منها كثيرة جدا مختلفة بحسب الاختلاف
تحقق هذا المعنى فيه عسر ما يكف يوجب الانتقال من تلك الالفاظ الحروف الى بعضها دون
البعض مع تحقق المقتضي والاضافة الى الكل وكذا الكلام بالنسبة الحروف الناريه وغيرها
وهذا ان كان مرادهم من طبيعة اللفظ المعنى المتقدم على ما يظهر من بعضهم واما ان اليد
وان كان المراد غيره فينبغي ان يبين حتى ينظر في صحته وفساده مضافا الى ما مر من
قضاء العادة بان الامر لو كان على ما ذكر لنبهوا عليه وانتهز من فانه يجعل الاصطلاح الذي
ولا تبلغ التعجيب بعدم دليل على العدم وبالجملة لا ينبغي التامل في فساد الاحتمال
المذكور ايضا فيما قرره الى هنا انضم بنيان القول المذكور بقي الكلام فيما استند
اليه من الاشكال المتقدم ويمكن الجواب عنه بالمعارضة بالنقض اما الاول فمن
وجوه منها ما تقدم من ان دلالة الالفاظ لو كانت للمناسبة الذاتية لزم انفكاكها

عن استفادة العلم بتلك المناسبة وقد مر الكلام فيه وسنزيده بحثا في الشرطية ويتعلق الثانية بانه
للافادة ومنها انه لو كانت دلالة الالفاظ بالمناسبة بينها وبين المسميات لم يختلف
الامر في الجهل والعلم باللغات وبطلان التالي في الظهور كالنور وعلم التحقيق بان الشرطية
تلك على ان الدلالة لو هي المناسبة الذاتية متحققة في الجميع بالنسبة الى الجميع فلا معنى
لاختصاص الاستفادة في جملة من الالفاظ بالنسبة الى بعض الفرق وفي جملة اخرى
بالنسبة الى بعض الفرق وفي جملة فرقة ما احتمال امكان العلم بالمناسبة في جملة من
الالفاظ لطائفة من الفرق ما منا عرف في جملة اخرى وبالنسبة الى الطائفة الاخرى وبعكس
ذلك مما لا يكاد يخفى على العاقل المتفوه بذلك فضلا عمن جعله من شأن المذهب كما لا يخفى على من
لم ينفتح عليه ابواب التعسف فاستفادة الجسم السيال المعلوم من لفظ الماء في اللغة العربية
دون لفظ آب وسو من الفاظ اخرى في اللغة الفارسية دون اللفظين الاخيرين ومن لفظ
سو في اللغة التركية دون الاولين مع دلالة الالفاظ الثلثة على ذلك الجسم بالمناسبة
مما لا يجوز الا ان يقال اي ولد من تعلم باللغة العربية لاحظ لفظ الماء فاستفاد منه
وكذا بالنسبة الى ولد من تعلم باللغة الفارسية والتركية لكنه احتمال ما يرده ومع ذلك
كيف اطلع المتكلم بجملة اللغة على مناسبة الالفاظ المختلفة في تلك اللغة لمعنى واحد ولم
يطلع عليها في اللغات المتعددة مع تحقق الموجب في الجميع وهو المناسبة الذاتية على
ما اذا كانت الدلالة وضعية فان اختلاف الامم في العلم والجهل باللغات حيث اختص
العلم بوضع نوع من الالفاظ لطائفة دون نوع آخر وبالعكس بالنسبة الى الطائفة
الاخرى لا تمثيل مثل ذلك في المناسبة كما تقدم ويتفرع على ذلك عدم اختلاف
اهل اللغات في الاعصار والامصار بناء على ان حصول الاستفادة من جملة من
الالفاظ بالمناسبة يستلزم تحصيلها في جميع الالفاظ لما تقدم فنسبة طائفة من
الالفاظ المعقولة ليس باولى من العكس لان نسبة جميع الالفاظ من الافادة
الى الجميع واحدة فنسبة جملة منها الى طائفة دون اخرى تخصيص من غير مخصص

ومنها

ومنها ما ذكره جمع منهم من ان دلالة اللفظ او الالفاظ لو كانت ذاتية لزم ان يفهم
كل احد من كل لفظ معناه لان الغير مفتقر الى البيان تمام الشرطية ان دلالة الالفاظ حينئذ ما نحا
ادلة على معانيها واستحالة انفكاك الدال عن المدلول بينة لان الذي يلزم من العلم
به العلم بشيء آخر وفيه نظر يظهر بما اسلفناه من ان مرادهم على القول بالدلالة الذاتية الدلالة
بالمناسبة الطبيعية وقد علمت مما بيناه انه ليس المراد ان مقتضى الدلالة المناسبة نفس
الامر فيه بل العلم بها فنعطي هذا نقول ان عدم فهم كل احد معنى كل لفظ انما هو لانتفاء الشرط
الذي هو العلم بالمناسبة لا لان الدلالة غير مستندة الى ذات اللفظ فكيف يكون
ذاتية لانا نقول ليس المراد من ذات اللفظ من حيث هو ما لا يدل على المعنى كما التقول
الا فقط بل المراد انه يدل على المعنى المتحقق المناسبة بينهما وهذا كما في دلالة الالفاظ
وضعية مع ان الوضع من حيث هو لم يكن مقتضيا للدلالة بل العلم به وبالجملة ان
المراد من الدلالة الذاتية في مقابلة الوضعية لا ينافيها كونها لاجل المناسبة وهو
ظاهر سيما بعد الاطلاع على ما اسلفناه ففي تضعيف هذا القول ومنها ان دلالتها
لو كانت بالمناسبة لزم استفادة المعاني المنقول منها في الالفاظ المنقولة بعد تحقق
النقل واستفادة المعاني المنقول اليها منها قبل النقل وامتناع استفادتها منها بعده
والتالي باطل كما لا يخفى اما الشرطية فظاهرة اما بالنسبة الى المعاني المنقول منها فلبقاء
استفادتها منها قبل النقل وهو على القول المذكور مستلزمة المناسبة الذاتية وقد علم
ان ما بالذات لا يزول بالغير فيلزم ثبوتها بعده ليعم الثبوت المقتضي بل يلزم امتناع
النقل اي هجر المعنى الاول لما مر من ان ما بالذات لا يزول بالغير واما بالنسبة الى
المعاني المنقول اليها فلان المناسبة المقتضية للدلالة لزاما ان يكون متحققة
منها وبين الالفاظ المنقولة فيلزم الاستفادة قبل النقل ايضا والا لما دلت بعد النقل
ولما امكن الاطلاع على المناسبة بالنقل وحال الامر بعكس ذلك فتامل بخلاف ما اذا
كانت الدلالة وضعية فانها لما كانت بالغير اي بتعيين الواضع يمكن زوالها بالغير

بانه يدل بالوضع السابق بالحجر ويمكن الجواب عنه بان يقال ان كان المراد من قوله لكن
لو كانت دلالة الالفاظ ذاتية لزم استفادة المعاني المنقول منها اللازم بالاضافة الى
الى من استفاد المعنى المناسبة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي تم بل البطلان انتفاء
استفادتها بالاضافة الى عامة الناس لا مطلقا وان كان مسلما لكن الشرطية ممنوعة
ويظهر الوجه مما ذكرنا وان شئت التوضيح فاعلم انه يمكن ان يكون استفادة المعنى
الا المناسبة فيه ثم يتنزل المستفيد المعنى عن اثبات المناسبة ثم استعمل في غير ذلك
المعنى مجازا ثم اشتهر فيه عندهم بحيث هجر المعنى الاول فاستفيد المعنى الثاني عندهم
من غير قرينة فيها المجاز انما بالنسبة الى هؤلاء لا بالاضافة الى من استفاد المعنى الاول
المناسبة لكن يتوجه تحقق الدلالة بالنسبة الى المنقول اليهم ولم تكن ذاتية فانتقض
الحكم بطلقات دلالة الالفاظ ذاتية فتامل رمنها الفاكانت ذاتية لامتنع
انفكاكها بالقرينة لما تقدم من ان ما بالذات لا يزول بالغير والتالي باطل لانتفاء الدلالة
على المعاني الحقيقية عند الاقتران بالقراين المجازية وعلى بعض المعاني المشتركة عند
الاقتران بالقرينة المعينة ويمكن الجواب عنه بما بالنسبة الى الالفاظ المجازية فلانا لا نسلم
انتفاء دلالتها على المعاني الحقيقية وكيف مع انه شاع وذاع حتى خرق الاسماع
ان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وتلقاه المحققون بالقبول ولذا
حكموا بابلغية المجاز من الحقيقة لانه عبارة دعوى الشيء ببينة فانه في قولك رعينا الغيث
المراد منه لازمه يكون ذكر الملزوم فيه دليلا على وجود لازمه لامتناع انفكاك الملزوم
عن اللازم والا لم يكن الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما بخلاف قولك رعينا النبت
فانه دعوى الشيء لا عن بينة ومن المعلوم ان الانتقال من الملزوم الى اللازم انما
يكون مع فهم الملزوم وهو انما يحصل مع دلالة اللفظ عليه فلم يمكن المجازات
دالة على المعاني الحقيقية بما كان من اهل المقال وجه لا يخفى فتامل وبالقرينة
الصارفة المعتبرة في المجازات ليس معناها الفاسد فترعنه لا الصارفة عن المعاني بها انتفها
الحقيقية

الحقيقية بل المراد انها مانعة عن كونها مرادة نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان انتفاء الارادة
مستلزما لانتفاء الدلالة وجعل الدلالة مستلزما للتحقق الارادة الكنز ليس على
منهما سبيله كما حقق في محله بل لا يكون عليه بينه مع انه لو سلم ذلك يمكن ابطال
مذهب الخصم تعبيرا اظهر بان يقال ان القول بذاتية الدلالة مع اعتبار الارادة في الكلام
قول بذاتية الارادة للالفاظ وهذا مما لا يكاد يتفوه به من له حظ من الشعور فضلا
عن انه ليس من جملة الفضول وبالجملة ان المجازات باسرها دالة على المعاني المجازية
المقصودة بواسطة الدلالتها على المعاني الحقيقية الغير المرادة فلا يتجه الحكم بانفكاك
الدلالة على المعاني الحقيقية عن الالفاظ المجازية واما عن الالفاظ المشتركة فلان
القرينة المعينة لبعض المعاني فيها ان تسلب دلالتها على المعنى الاخر لما تقدم شرحا
من ان دلالتها على جميع المعاني ذاتية وانما يكون القرينة معينة للمراد منها انما يتوجه
ذلك بناء على ما تقدم وقد عرفت الحال فيه ولو سلم ذلك يمكن الاستدلال على
بطلان مذهب الخصم من وجه اخر لطيف بان يقال ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لامتنع انفكاك
منها والتالي باطل لان الالفاظ المشتركة عند تجردها عن القرينة فاقدة للدلالة لان ذلك
قد عرفت الحال فيه فالمناقشة على الوجه المذكور غير صحيحة نعم لو استند بطلان التالي
الى عكس ما ذكره لكان سالما عن المنع المذكور بان يقال ان الدلالة لو كانت ذاتية لامتنع
انفكاكها عن اللفظ والتالي باطل لانتفاء دلالة الالفاظ على المعاني المجازية عند
انتفاء القرينة وذلك مما لا شبهة فيه ولا ريب يعتبر بها في الشرطية فلان المناسبة
الذاتية انما تتحقق بين الالفاظ والمعاني المجازية فيلزم امتناع الانفكاك لما
تقدم من ان ما بالذات لا يزول بالغير ولا انه تحققت الدلالة بالنسبة اليها اذ
المفروض ان دلالتها طبيعية وبالجملة محصل الكلام ان الدلالة على المعاني المجازية
قسم من الدلالة وكل دلالة ذاتية فهذه ذاتية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان القائلين بالذاتية لم يفصلوا بين الدلالات بل اطلقوا القول فيه فتح نقول

ان هذا القول فاسد لما عرفت من التخلف مع ان ما بالذات لا يتخلف عنه فانيهما يمكن
للخصم ان يمنع الصغرى بان يمنع الدلالة على المعاني المجازية ولو عند الاقتران بالقرينة
بناء على ان الدلالة المذكورة الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهو غير متحقق
في المقام او منع ما ذكرنا بطلا للثاني بان يدعى ثبوت الدلالة على المجازية ولو عند
انتفاء القرينة بناء على ما تقدم من ان معنى المجاز نحو الانتقال من الملزوم الى اللازم
والدال نحو الملزوم والمدلول اللازم او يدعى ان الدال على المعاني المجازية اللفظ
مع القرينة فعند انتفائها لم يوجد الدال حتى يتحقق الانفكاك معها الدلالة الذاتية
فلا انفكاك لكن الاحتمالات المذكورة باسرها باطلة يظهر الوجه في بعضها مما
اسلفناه وفي بعضها الآخر مما سيجيء في محله اللائق باستمداد الله الموفق نعم هنا
احتمال آخر وهو منع كلية الكبرى بان يقال يمكن ان يكون مرادهم ان دلالة الالفاظ
على مسمياتها طبيعية لا مطلقا فتقسيم الالفاظ على الحقيقة والمجاز على هذا القول
مبني على ان افادتها المعاني بالذات وبالغير فعلى الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز لكن
يتوجه عليه ايضا ان دلالة اللفظ الالفاظ على المعاني ذاتية او وضعية والدلالة
على المعاني المجازية غير مندرجة تحت شيء منها اما الاول فلما ذكروا اما الثاني
فلان المفروض انتفاء الوضع فيه لا يقال ان الدلالة على غير المسمى انما هي لمناسبة مع المسمى
ولا وجه لكون الدلالة عليه دون غيره والمفروض تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ
ومسماه فيلزم تحقق المناسبة بين اللفظ والمعنى المجازي ايضا فيلزم الدلالة
الذاتية بالنسبة اليه لتحقق الموجب ومن المعلوم انها غير ثابتة عند انتفاء
القرينة فيلزم التخلف فيتم المعارضة لانا نجيب اما عن الاول فيمتنع الانحصار
بان يقال انها عقلية بناء على ما تقدم من ان المعنى المجازي نحو الانتقال من الملزوم
الى اللازم والعقل حاكم بان الدال على الملزوم دال على اللازم وفيه تامل يحتاج
الى مزيد تحقيق وستعرفه في محله اللائق المذكور واما عن الثاني فلان المناسب

المناسب

المناسب للشيء انما يكون مناسبا له اذا كان ما به التناسب في الجميع واحدا ويكون
المناسبة في الجميع من جميع الوجوه واما اذا كان شيء مناسبا لامرين وكان ما به
التناسب في الجميع واحدا ويكون المناسبة لاحدهما من وجه ويكون الآخر مناسبا
للثالث من وجه آخر فلا كما لا يخفى وستعرف صحة ذلك عن قريب فعلى هذا يمكن
ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل فلا يتم الجواب المراد فيه ايضا تامل سيظهر
لك وجهه بعيد هذا تامل ومنها انها لو كانت ذاتية لامتنع اشتراك اللفظ بين الشيء
ونقيضه او ضده والتالي باطل كالقرء مشترك بين الحيض والطهر وهما نقيضان
والجون مشترك بين الاسود والابيض وهما ضدان اما الملازمة فلاستحالة
مناسبة شيء واحد بالذات للشيء ونقيضه او ضده ويتوجه عليه ان المستحيل
كون المناسب للشيء من جميع الجهات مناسبا لنقيضه او ضده من تلك الجهة
ضرورة ان ما به التوافق بين الشيئين لا يمكن ان يكون ما به التوافق بين احدهما
ونقيضه او ضده والا لم يكن النقيض نقيضا واما كون المناسب للشيء بالذات
من جهة مناسبا لنقيضه او ضده من جهة اخرى فكذلك فلا كيف مع ان الارض
تناسب الماء في البرودة بالذات مع انه مناسب للنار في الحرارة كذلك والنار تناسب
الماء والنار كما لا يخفى فعلى هذا يمكن ان يكون بين اللفظ وبعض المعاني مناسبة
ذاتية من جهة ومع ذلك يكون بينه وبين نقيض ذلك المعنى مناسبة ذاتية
من جهة اخرى تقتضي تلك المناسبة دلالته على كل منهما فلقائل ان يقول ان
المناسبة المقتضية للدلالة المناسبة من جميع الوجوه ولهذا لا يستفاد الماء والنار
من الارض والهواء مع تحقق المناسبة بين الاولين وكل من الاخيرين من وجه
كما عرفت فاللفظ المناسب لمعنى بالمناسبة المقتضية للدلالة لا يمكن ان يناسب
نقيضه بالمناسبة المذكورة فتتم المعارضة لا يقال ان النقيض بالارض والماء
والنار مثلا انما يتوجه اذا كان لفظ الارض مناسبا لهما ليس الا مركبا

بل الطبيعية الا بغيته كما لا يخفى عليك ليس الكلام فى ذلك لانا نقول لو كانت المناسبة
على المجعول المذكور لو كان موجبا للانتقال ينبغي ان يكون كذلك ايضا فحققت
دعوى التخصيص فى امثال المقام غير مسموعة كما لا يخفى واما ثانيا فلان الطبيعة
الاضعية بعد دلالة اللفظ الارض فبناء على القول بكون الدلالة المناسبة الطبيعية
لا بد ان يكون بينهما مناسبة ذاتية فمناسبة الطبيعة الا بغيته للاحوم كما قيل
مناسبة لفظ الارض لرضان اللازم استفادة المادة والنار شرع ان اهل الجنس
كيف يعلم منه ان المناسبة المقتضية للدلالة المناسبة من جميع الوجوه لا في الجملة
واعلم ان بعض المحققين لما زعم صحة ما اشتهر في بيان الملازمة من تقسيم استحالة
ثم واحد المتنافيين تصدى لبيان فساده بحاصله انه بناء على القول بالدلالة الذاتية
يستلزم المشترك بين المتنافيين ان يكون المفهوم من قولنا هو اهل المشترك بين
بين المعنيين ما ثبات او بعينه الغائب بالمتنافيين لان لفظة نا اهل مثلا لما
دلت بالدلالة الذاتية عليهما لما امكن انفكاكها عن شئ منهما فلا يخلو شئ اتصافه
بهما وهو فاسد وفيه انه لا يخفى ان المراد ما دام الدلالة على المتنافيين وفهمهما منه
فهو مسلم لا فساد فيه اصلا اذ لا اختصاص له بما اذا كانت الدلالة ذاتية لثبوته
فيما اذا كانت وضعية لما سلف من ان دلالة المشترك على جميع معانيه ثابتة
فارادتهما منه واتصاف ذلك الشئ به في الواقع فهو ممنوع اذ اللازم على تقدير ا
الدلالة امتناع انفكاكهما واما الارادة فلا لما عرفت من ان اللازم الدلالة
على المتنافيين وهي مما لا ينكرها المنكرا دامها وهو غير لازم فالحق في بيان
الملازمة ما اشتغل به **ومنها** لو كانت ذاتية لاوجب عند الجهل بالمسمى الى
العلم بالمناسبة الشرطية بنفسه فكان ثم ما يقطع به انا نعلم من ان سيرة
العلماء في الاعصار والامصار على خلافه واجتهادهم تحصيل العلم بالوضع او
التعيين وهو ما يشهد به العيان ونص به الوجدان **ومنها** انها لو كانت

بلغ

المناسبة الذاتية لما كانت اللغات توقيفية والتالي باطل لاتفاق العلماء خلفا
وسلفا وحديثا وقديما على توقيفيتها اما الشرطية فظاهرة مما سلف آنفا
وبالجملة ان بطلان القول المذكور من الاصول المشهورة التي لا يعتريها شك وريب ولذا
واتما اطنبنا الكلام فى ذلك لما اشتمل عليه ما ذكرنا من بطلان الزعم على فوائد عظيمة يعتنى بها
الطالب فى مواضع عديدة وينتفع بها فى مطالب جليلة ويعتنى بها فى مسائل
كثيرة **واما المناقشة** فهى انا نمنع الملازمة المذكورة بان لا يكون دلالة الالفاظ على المعاني
ولا يلزم من تعيين بعض الالفاظ لبعض المعاني ترجيح من غير مرجح لما ذكر فى المشهور
من جواز ان يكون المرجح ارادة الواضع المختار مطلقا ولو كان الوضع مستندا الى الله تعالى
او سبق خطور ذلك اللفظ عند تعقل المعنى فيما اذا كان الوضع من غير الله سبحانه
فان هذا الكلام على تساوي نسبة اللفظ الى المسمى وغيره وتساوي نسبة اللفظ الى
المسمى وغيره وتساوي نسبة المسمى الى ذلك اللفظ وغيره لكن مع ذلك لا يلزم الترجيح
من غير مرجح لما يتصور ترجيح من غير مرجح اصلا المنزهة ان ترجيح الشئ من غير ارادة
وكيف مع ان الارادة من غير مرجح لها نفس الترجيح من غير مرجح فكيف يجعل دافعا الوضع
ان المعروض فيما نحن فيه تساوي نسبة الالفاظ الى المسميات فارادة وضع بعضها
دون الاخر ترجيح من غير مرجح فما يكون نفس الترجيح من غير مرجح لا يكون دافعا اياه
واصل هذا الكلام من جعل الارادة مرجحة انما هو الاشاعرة المجوزين للترجيح من غير مرجح
وانما تمسكوا بها لدفع التخصيص بلا مخصص ومنع الترجيح بلا مرجح لا لمنع الترجيح من
غير مرجح لتجويزهم اياه وانما وقع التمسك به في امثال المقام ممن لا يعرف قدم في
ذلك الاصل من غير ملاحظة الاحوال نعم ان الارادة صالحة للترجيح في حق من جانبه
ترجيحها بالنسبة اليه تعالى للعلم بالاصلح الا ان الاصلحية التي هي منشأ لتعلق الارادة
وانما تكون مع الاختلاف واما مع التساوي كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا وايضا
بالنسبة الى الخطور فلانه قد يتفق حصر تعقل معنى خطور الالفاظ كثيرة لا بعينه

فيها الا ما حلا ما لا يكون ذلك المرجح بعينه على غيره لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح
مع ما كان ذلك ثابتاً ثم اذا كان تركيب الالفاظ على الهيئات الخاصة من قبيل الوضع او قبيل
الوضع وهو غير معلوم بل محل كلام لا سيما الاول ويمكن الجواب بان يرد في الثاني
بان يقال ان المراد من قولهم انه لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لزم الترجيح
من غير مرجح انه لو انتفى المناسبة او المناسبة المقتضية للدلالة على الاول وان كانت
الملازمة مسلمة وكذا بطلان التالي لكن لا يلزم منه المطلوب لجواز ان يكون بينهما مناسبة
ذاتية غير مقتضية للدلالة تكون مرجحة لوضع البعض فلا يلزم الترجيح من غير مرجح
مع كون الدلالة وضعية ويمنع الملازمة على تقدير الثاني لوضوح ان نفي الاخص
غير مستلزم لنفي الاعم فيكفي في دفع المحذور تحقق المناسبة في الجملة وان لم تكن كافية
للدلالة الا انه لما يمكن منع الملازمة على التقدير الاول ايضا لجواز ان يكون بين اللفظ
والمعنى مناسبة ذاتية اصلا ومع ذلك لا يلزم الترجيح من غير مرجح لاحتمال ان يكون المرجح
امرا آخر كالمناسبة الحاصلة باعتبار صفات الحروف وهيئاتها الجسمية على ما ذكره
ائمة الاشتقاق والتصريف من ان الحروف في اصلها تختلف كالجهر والهمس والشدة
والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك من الاستعلاء والانخفاض والاطباق و
الانفتاح والقلقلة وغيرها من الاوصاف المذكورة للحروف في مظانها فيمكن ان
يكون المرجح تحقق المناسبة على هذا الوجه بان راعى الواضع في وضع الالفاظ للمعاني
المناسبة الحاصلة بينهما بين الالفاظ باعتبار صفات حروفها التي تركبت منها كالفصم
بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو
شديد لكسر الشيء حتى يتبين او باعتبار هيئاتها الحاصلة من تركيب الحروف كالفعلان
والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماها من الحركة وكذا باب فعل
بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة لان الضم يفتقر في حصوله
الى انضمام الشفتين وتلازمهما فيناسب ان يكون مدلوله معنى ملازما للمتصف به

لانا

لا نسلم الوجه هكذا في كلا الوجهين المذكورين لاثبات الترجيح نظرا الى الاول فمن وجه
يظهر اكثر مما سلف لان ذلك متوقف على تحقق الطبايع للالفاظ والمسميات والمناسبة
فيهما وقد عرفت الحال لا سيما في الثالث واستلزام ذلك مناسبة بين واحد من النقيضين
او النقيضين وايضا ان الترتيب في المناسبة بين كونها مقتضية للدلالة او لا لا وجه له
لان العلم بالمناسبة اما ان يكون متحققا ام لا وعلى الاول يلزم الانتقال كما يترتب ما كانت
المناسبة فيثبت الدلالة وعلى الثاني وان لم يتحقق الانتقال لكن ليس ذلك لاختلاف
مراتب المناسبة بل لانتفاء شرط الدلالة الذي هو العلم بالمناسبة الا ان يقال انه توجيه على تقدير
ما تقدم منا انه يلزم فوات الحكمة الموجبة لتركيب الالفاظ لكون الاطلاع على المناسبة
الذاتية في جميع الالفاظ متعسرا بل متعذرا فلا يمكن الوضع لتوقفه على العلم بالمناسبة
ح لانا نقول ان ذلك فيها ممنوع انما هو في حق غير الحكيم تعالى واما بالنسبة اليه فلا كما
لا يخفى واما في الثاني فلعدم المراد في جميع الالفاظ المستعملة في لغة واحدة فضلا عن
المراد في جميع اللغات فالصواب تحقيق ان امتناع الترجيح من غير مرجح يستدعي
ان يكون الوضع لمرجح وعدم العلم به في جميع الالفاظ لا يقتضي عدمه كما لا يخفى وبالجملة
انه لما ثبت منا القول بالدلالة الذاتية تعين الدلالة الوضعية واما امتناع الترجيح
من غير مرجح على ما قلنا وضع ان اللفظ كان لمسماه المرجح وغاية ما في الباب عدم العلم به
لكن ليس على شيء ومنها ما نقل كل على واحد منها بسبيل في القول الثاني في تفسير الوضع
وما يترتب عليه من الفوائد اعلم انك قد عرفت مما اسلفنا في المقدمة ان الوضع المختص
بالحقائق تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه والمشترك بينهما وبين المجازات
تعيينه للدلالة على المعنى من غير ان يقيد بالذات وعلى هذا وان كان الكلام فيه في المقدمة
بحيث يشمل التعيين المنقولات التخصيصية ايضا لكنا اعدنا ههنا التنبيه على ما
الاول في تفسير الدلالة المنقولة في تعريف الوضع فيقول لما انتقل
الى المعنى في المشهور بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر على ما فصل

العلم بتحصيل العلم بشيء آخر بل الحقايق ليست موضوعات العلم بالمعقولات فما نحن فيه انما يلزم
عند العلم بالوضع ايضا مع انه لا عبرة به في صدق الكلية المذكورة واجاب المحقق الشريف
عن الاول بالتزام ذلك بان التعريف المذكور لارباب الميزان والدلالة المعتبرة عندهم
ما كانت كلية بها انما يفهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة صحح
هذا الفن لا يحكمون بان هذا اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اصحاب العربية والاصول
من جميع المجازات فيرد عليه انه متوجه عليه ان التعريف المذكور قد اطبقت
عليه ائمة العربية والاصول في كتبهم وظاهرهم الارتضاء بذلك ومطابقته لاصطلاح
هنالك وحيث ما كانت الدلالة متحققة عندهم في المجازات فينتقض عكس الحد
لخروجها عنه وهو ما تقدم من الايراد على انه بعد تسليم فهم المعنى من اللفظ لو كانت
بواسطة القرينة لا دخل لانتفاء الدلالة في دفع الاشكال ولو سلمنا اختصاص الحد
باصحاب الميزان مع ان اعتبار الكلية يوجب الانتقاض بالنسبة الى الحقيقة ايضا كما
عرفت فلا وجه لتخصيصه بالالفاظ المجازية وجعل العموم منوطا بالعلم بالوضع كما
يكون في الحقيقة كذا يمكن جعله منوطا بالعلم بالقرينة في الالفاظ المجازية ويكون الجزء
الاول فيهما انما كان الدال في المجازات اللفظ مع القرينة فقط انما العلم بالدال انما يكون
مع تحقق القرينة مع انتفائها ح يتخلف الدلالة وانما التخلف في صورة انتفائها
وهنا انما يتحقق العلم بالدال بل بجزئه فلم يتحقق صورة تحقق العلم بالدال فيها مع انتفاء
الدلالة وانما على التحقيق من كون الدال على المعاني المجازية اللفظ بشرط القرينة
على ما سلفناه بيانا من ان الدال عليها ليس اللفظ مطلقا بل في حالة الاقتران بالقرينة
عند التجرد عنها لا يكون العلم بالدال على المعنى المجازي بل على المعنى الحقيقي ولذا يحصل
الدلالة بالنسبة اليه وقد عرفت ان المراد بالشيء في قولهم كون الشيء الدال علما
علة عند السير لئلا يلزم الدور وعلى انه يمكن ان يقال ان اصل الايراد مما لا وقع له
لان قولهم الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر انما كون الشيء

بالحيثية

بالحيثية المذكورة وحيث ما لم يكن الشيء بتلك الحيثية لم يتحقق الدلالة فالدلالة الحيثية
في الالفاظ المجازية عند الاقتران بالقرينة لا مطلقا فلا وجه للايراد بعدم الدلالة
منه بعدم التحيث بالحيثية المذكورة ان قلت انه يمكن الجواب ايضا عن اصل الايراد
بما تقدم من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم بناء على ان الدال
على الملزوم دال على اللازم فيلزم دلالته على المعنى المجازي ولو عند انتفاء القرينة
وارادة المعنى الحقيقي وانما المتوقف على القرينة ارادة المعنى المجازي لا الدلالة عليه لا
لما كان هذا الكلام يتجه والمعتبر في الدلالة العلم بالمدلول لا تصوره واقلنا ان الحكم
بدلالة الملزوم الدالة على اللازم انما يصح اذا كان الملزوم بينا بالمعنى الاخص اي يلزم
من نفس تصور الملزوم تصور اللازم مع كلام فيه وليس المراد من الملزوم المفهوم من
قولهم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم هذا المعنى قطعا وكيف مع ان
كثيرا من المعاني المجازية لا يخطر بالبال اصلا عند تعقل المعاني الحقيقية فضلا عن
كونها تصورات لها ومفهوم معناه لا يخرج اكثر المجازات عن كونها مجازات والدلالة
على المعاني المجازية من اصل اللفظ من غير مدخلية القرينة في الدلالة الا لاجل بمطابقة
ولا مدخل وجه المعية والمباينة مضافا الى الشبهات قاضية على خلافه بل المراد بالملزوم في
الجملة كما سيجيء اليه الاشارة والتقليلات بقوله ان جميع ما ذكر لا يكفي لحسم مادة الايراد
لان مقتضى قولهم كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بالاخر ان العلم بنفسه كاف من
غير اعتبار امر آخر يكفي العلم بالمدلول وليس الحال كذلك في شيء من المجازات كذلك
وان قلنا ان الدال فيها اللفظ بشرط القرينة لا مجموعهما لوضوح مدخلية العلم بالقرينة
ايضا في ذلك فلا يصح الحكم بكفاية نفس العلم بالدال في العلم بالمدلول كما لا يخفى ويمكن
الجواب عنه بانه قد ظهر مما سبق ان الدال في المجازات اللفظ في حالة الاقتران بالقرينة
نفي حال العلم باللفظ مع القرينة يكفي نفس العلم باللفظ العام بالآخر فتامل ويمكن ان يقال
ان المراد من قولهم ان الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بالآخر من

ان يكون من غير اعتبار امر اخر كما في الحقايق وبحسبه كما في المجازات والجواب عن الثاني
يظهر بما تقدم من ان المراد ان الدلالة كون الشيء بالحيثية المذكورة وحيث لم يكن
الشيء على تلك الحيثية لم يتحقق الدلالة وتلك الحيثية من الالفاظ الحقيقية بعد العلم
باوضاعها وفي المجازات الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به عند العلم
بوضعه العلم بالاخر كما تقدم في المجاز وبالجملة ليس المراد من اللزوم المأخوذ في حد
الدلالة اللزوم العقلي البين بل اللزوم في الجملة فلا ينافيه الافتقار الى العلم بالوضع
والعلاقة وربما قيل احترازا عن الخلل والتصحيحات في تعريفها هو كون الشيء
بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر عند العلم بالعلاقة وغيره ولا يخفى ان سلك مسلك
خروج الدلالة المتحققة في الحقايق لان العلم بالعلاقة فيها مما لا يخفى … في
المجازات ليس المذكور العلم بالعلاقة في دلالة الالفاظ المجازية بمعنى … اذا اشترط
العلاقة بحيث يشمل الوضع فالقرينة فيلزم الى ما ذكر مع ارتكاب … الظاهر
وامكان ارادة هذا المعنى من غير تغيير في الحد المشهور بعد ما عرفت **والثانية** في تقسيم
الدلالة الى اقسامها الثلثة المشهورة اعلم انك قد عرفت مما تقدم ان الدلالة لكونها
من الامور الممكنة لا بد لها من مقتضي وذلك المقتضي اما الوضع بان لا يوضع اللفظ
ويعين بازاء المعنى بل يلزم الاستفادة … العالم بالوضع او الجزئية بان كون المعنى
جزء الموضوع له بناء على ان فهم الملزوم … يستلزم فهم اللازم فدلالة اللفظ اما
بالنسبة الى الموضوع له او جزئه او لازمه وهي مسماة في الاول بالمطابقة لموافقة
اللفظ للمعنى من قولهم طابق النعل بالنعل وفي الثاني بالتضمن لكونها في ضمن
الموضوع له وفي الثالث بالالتزام لكونها في لازمه اما المطابقة فلان دلالة اللفظ على المعنى
بتوسط … من حيث انه وضع له اما التضمن فلانه بتوسط جزئيته
للموضوع له واما الالتزام فلانه بتوسط لزومه له واما الكلام في انتقاض كل من
الاقسام بالاخر في اللفظ المشترك بين شيء وجزئه ولازمه وكذا … مشهور

وفي الكتب

في الكتب والالسنة مذكور في ترك الالتفات اليه محجوب لان وضع كتابنا هذا من غرض الطالب
انه ليس في سبيل ذكر الاوهام بل فيما لا يتناوله الافهام وانما الكلام هنا في امور
الاول ان الاقسام المذكورة للدلالة هل هي باسرها من الدلالة اللفظية الوضعية
ام لا بل بعضها كذلك وبعضها عقلي فيه خلاف والمشهور وكان عليه الجمهور علماء الميزان
الاول وذهب بعض علماء البيان الى ان الاول وضعية والاخيرين عقليتين وابن الحاجب
الى ان المطابقة والتضمن من الدلالة اللفظية الوضعية بخلاف الدلالة الالتزامية
فانها غير لفظية بل عقلية ولكن لا يتوهمن ان من قال بالوضعية بخلاف الدلالة الالتزامية
يجعل استقلال الوضع في الافادة وانتفاء الواسطة باعتبار الوضع في دلالة اللفظ على
المدلول في التضمن والالتزام ولا ان من قال بالعقلية منكر مدخلية الوضع فيها كما
في دلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على اللافظ لظهور فسادهما اما الاول فلوضوح
ان الاستقلال بالوضع وكفايته في الافادة انما هو بالنسبة الى الموضوع له ومعلوم انتفاؤه
في غير دلالة المطابقة لما عرفت من ان التضمن والالتزام دلالة اللفظ على جزء الموضوع له
ولازمه والتغاير بين الجزء والكل واللازم والملزوم بين … فرض ثبوت الوضع بالنسبة
الى الجزء واللازم ايضا لم يكن الدلالة بالنسبة اليه بهذا الاعتبار تضمنية والتزامية بل
مطابقية **واما الثاني** فلانه لو لم يكن مدخلية في التضمن والالتزام لزم انتفاء الدلالة
فيهما والثاني باطل لظهور امتناع فهم الكل والملزوم من غير فهم الجزء واللازم اما الشرطية
فلانه بناء على فساد القول بالدلالة الذاتية انحصر المقتضي في دلالة اللفظ على المعنى
في الوضع وحيث لم يكن له مدخلية لا على وجه الاستقلال ولا في الجملة يكون الموجب منتفيا
وانتفاء الموجب يلزم انتفاء الموجب بل القائل بالوضعية يقول ان مدخلية … اللفظ
الدال على الكل والملزوم بوضعه لهما يلزم ان يكون الانتقال الى الجزء واللازم لذلك
يكون دلالة اللفظ على المدلول المطابقي بالوضع من غير واسطة وعلى المدلول
التضمني والالتزامي معها لان الوضع فيما يتوقف عليه فهم الكل وكلما توقف عليه

فهم الجزء لكن نحو فهم الكل فهم الجزء مستوقف على الوضع بواسطة توقف فهم الكل عليه
وكذلك الحال في فهم اللازم فالدلالة الوضعية عندهم ما كان بمدخلية الوضع اعم
من ان يكون من غير واسطة او معها والقائل بالعقلية لا يكتفي بالمدخل المذكور
من مدخلية الوضع في التضمن والالتزام بل يجعل الوضعية ما كان للوضع
للوضع من غير واسطة فيلزم التعميم في العقلية بحيث يشتمل الدلالة التضمنية
والالتزامية فتحقيق ان الاختلاف في المقام يرجع الاختلاف في الاصطلاح
ومن الاصول المشهورة انه لا مشاحة في الاصطلاح وللطالب ان يصطلح بما شاء
ان قلت ان المقسم في التقسيم المذكور الدلالة اللفظية فان كان الالتزام مثلا
عقلية يلزم ان يكون قسيم الشيء قسما له قلنا ان المقسم في دلالة اللفظ على
المعنى بمدخل الوضع اما العقل كان التضمن والالتزام بناء على ما عرفت من حكم العقل
بان الانتقال الى الكل يستلزم الانتقال الى الجزء والى الملزوم يستلزم الانتقال الى
اللازم فالدلالة الاولى يسمى الدلالة اللفظية الوضعية وفي ثانيها الدلالة اللفظية
العقلية فالحكم بالتضمن والالتزام من الدلالة العقلية بالمعنى المذكور لا ينافي جعل
المقسم فيها الدلالة اللفظية نعم يتوجه ذلك بالنسبة الى ما ذهب اليه ابن الحاجب
حيث صرح بان الدلالة الالتزامية غير لفظية ح لا يمكن ان يقال ان دلالة اللفظ
على تمام الموضوع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى خارجه التزام اذ الحكم بكون اللفظ
دالا على الخارج مع كونها غير لفظية مما لا ينبغي الا ان يقال ان المقسم مطلق الدلالة
لا اللفظية او ان الدلالة اللفظية في هذا القسم هي ان ينتقل الذهن من اللفظ
الى المعنى ابتداء بلا واسطة حتى يخرج الالتزام لان الانتقال الى اللازم فيه بواسطة
فهم الملزوم الذي وضع اللفظ بازائه ويطرد من الدلالة اللفظية في القسم
منها ما ينتقل اليه بواسطة سواء دل عليه ابتداء او بواسطة كالالتزام على الحد
ثم اعلم انه قد ظهر مما ذكر وجه القول بكون الدلالات الثلث لفظية وكذا القول

بكون التضمن والالتزام عقلية بقي الكلام فيما ذهب اليه ابن الحاجب من كون
المطابقة والتضمن لفظية وكون الالتزام عقلية فنقول الوجه في ذلك هو ان
الدلالة اللفظية عنده كون اللفظ بحيث ينتقل الذهن الى المعنى ابتداء اي
بلا واسطة بمعنى انه يخرج من ذلك هو الالتزام فقط لما عرفت من انه ينتقل
من الملزوم الى اللازم لان الذهن ينتقل عند ملاحظة اللفظ الى الملزوم ثم
الى اللازم بواسطة الانتقال الى الملزوم فهنا انتقالان متغايران بخلاف التضمن
فان الدال على الكل دال على الكل حين الدلالة على الجزئين مثلا لا تغاير
بينهما الا بالاضافة والاعتبار فهو بالنسبة الى الكل يسمى مطابقة والى كل واحد
من الجزئين يسمى تضمنيا فليس غير انتقال واحد اذ يفهم منه الكل بصورة نعم
اجمالية يحللها العقل في طرف التحليل الى اجزاء الا ترى انك اذا انتقلت من لفظ
الانسان معناه حصل في ذهنك صورة واحدة بالفعل يحللها تحليل العقل الى
امور يكون دلالة لفظ الانسان عليها في ضمن دلالته على تلك الصورة وفهمها
في ضمن فهمها فكما يكون الانتقال الى تلك الصورة الوحدانية الصادرة لا يكون بتلك
تلك انتقالا مبتدأ بالمعنى المذكور وكذلك الانتقال الى كل من تلك الامور ولذا
عد التضمن من الدلالة اللفظية بالمعنى المذكور كالمطابقة دون الالتزام وهنا
اعتراض من وجوه الاول ان الحكم بان الانتقال في الالتزام الى الملزوم اولا ثم الى
اللازم غير صحيح على الاطلاق لان دلالة العمى على البصر التزام مع ان دلالته عليه متقدمة
على الدلالة على العدم المضاف الى البصر كما صرح به شارح المطالع والمحقق الشريف
وغيرهما لانه موضوع للعدم من حيث اضافته الى البصر فالتقييد داخل في الموضوع
وتعقل الطرفين متقدم على تعقل النسبة وكذا الحال في الكوسج فان دلالته على اللحية
متقدم على الدلالة على العدم المضاف الى اللحية وتعقل الطرفين متقدم
على تعقل النسبة لا يقال ان دلالة العمى على البصر بالتضمن لا بالالتزام وكيف ان

بين العمى والبصر تقابلا فكيف يكون احدهما ملزوما للاخر لانا نقول ان
مدلول العمى كما عرفت العدم المضاف الى البصر بان يكون الاضافة داخلة في مدلوله
لا العدم والبصر فلا يكون البصر جزء مدلول العمى بل خارجا عنه فلا يكون دلالته
عليه بالتضمن والتقابل بينهما انما هو في الخارج واللازم منه انتفاء اللازم
الخارجي بينهما وهو لا يستلزم انتفاء مطلق اللزوم ضرورة ان انتفاء الاخص
غير مستلزم لانتفاء الاعم سلمنا ان التقابل بينهما خارجي واللزوم ذهني ثم
ان ما تقدم لا يصلح وجها لجعل التضمن من الدلالة اللفظية والمعنى المذكور
انما الانتقال الى الاجزاء الحاصل ان يحلل المعنى المحلل فيه فيكون الانتقال الى المعنى
التضمني تبعا للانتقال الى المعنى المطابقي كما في الالتزام فلم يكن الانتقال الى المعنى
التضمني ابتداء **والثالث** انه على تقدير تسليم اتحاد الدلالة في التضمن والمطابقة
وان الحاصل في الذهن صورة وحدانية حاصلة من الجزء كان يكون مبدأ الدلالة
انما يصح في اللفظ المفرد واما في اللفظ المركب كقولك زيد قائم فالواضح ان فهم بعض
الاجزاء في المركب قبل فهم الجزء الاخر فهم الكل غير انما يحصل بصور متعددة متمايزة
متعاقبة فلا يمكن ان يقال ان دلالة التضمن والمطابقة متحدة بالذات ومختلفة
بل نقول الدلالة اللفظية بما ذكر يستلزم ان لا يكون دلالة الالفاظ المركبة مع
معانيها المطابقية دلالة لفظية لان الانتقال الى الكل بواسطة الانتقال الى جزء
فلا يصدق على الانتقال الى الكل انه انتقال الى المعنى ابتداء والجواب عن الثالث
فلان الانتقال الى الصورة الوحدانية يستلزم الانتقال الى الاجزاء بعين ذلك
الانتقال لا بانتقال اخر فلا يكون الانتقال الى تلك الصورة ابتداء الا يكون الا انتقال
اجمالا الى اجزائها من هذا الاعتبار يسمى دلالة لتلك النسبة اليها تضمنية واما تحليلها
الى تلك الاجزاء فانما هو التفات تفصيلي الى الامور المفهومة على الاجمال لا الانتقال
مستانفا الى الامور الغير الملتفت اليها مطلقا ونظير ذلك في المحسوسات انا

ودة

ومرة واحدة اذا اوراق متكثرة دفعة واحدة ولا شبهة ان المشاهدة الى
الورق وعدها اجزائها واحدة واما فانسبت تلك المشاهدة الى الورق يسمى مشاهدة
واما انسبت الى الجزء يسمى مشاهدة وكذا الحال في المطابقة والتضمن من
حيث اللزوم والانتقال **والجواب عن الثاني** فلان التضمن على ما ظهر دلالة على جزء معناه وهو
دلالة اللفظ على جزء الموضوع له كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق لا دلالة
جزء اللفظ على جزء معناه فحينئذ نقول ان المركب له وضع تركيبي على حدة ووضع افرادي
ودلالة ان وضعه التركيبي يستدعي افادة المعنى التركيبي كما يكون وضع مفرداته
مستدعيا لافادة المعاني الافرادية وفهم بعض الاجزاء في المركب قبل فهم جزء
الاخر بصور متعاقبة متمايزة وان كان مسلما لكنه انما هو لدلالة المفردات
بافرادها على معانيها لا لدلالة المركب من حيث انه مركب عليها ومعلوم ان تلك الدلالة
مطابقة بالنسبة الى المفرد الذي هو جزء المركب لا تضمن بالنسبة الى المركب والمحقق
دلالة جزء المركب على معناه لا دلالة المركب من حيث هو مركب على جزء معناه والتضمن
بالنسبة الى المركب متوقف عليه فالمحقق وهو دلالة الجزء على معناه لا يكفي في تحقق
الى المركب وما يكفي وهو دلالة المركب على جزء معناه غير متحقق وبالجملة المقصود ان
التضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع له المركب من حيث هو ليس له دلالة على
اجزائه المفهومة متعاقبة بل الدال عليها اجزاؤه وليس تضمن بالنسبة الى المركب
فيعلم منه ان الانتقال الى المعنى التركيبي ابتداء فانه ليس للفظ المركب من حيث هو
دلالة على جزء حتى يحصل الانتقال منه اليه ثم منه الى المعنى التركيبي كما عرفت
فلا انتقاض واما الاول فهو عائد الى الاختصاص بالعمل بل يرد الانتقاض
ايضا بالنسبة الى المتضايفين فان كل واحد من المتضايفين لازم بالنسبة الى الاخر
ان تعقلهما في آن واحد وليس تعقل الملزوم سابقا من تعقل اللازم الا ان تخصيص
التعريف المشاهد بما اذا لم يكن فهم الملزوم متوقفا على فهم اللازم دون كل من المعنى

كرر

والمتضايفين يكون الامر كذلك الامر الثاني ان حصر الدلالات على الاقسام الثلثة
غير صحيح لان اللفظ المشترك كالعين مثلا يدل على جميع المعاني مع ان هذه
الدلالة غير مندرجة تحت شيء من الاقسام الثلثة اما المطابقة والتضمن
فلان اللفظ موضوع لكل واحد من تلك المعاني لا للمجموع فلا يكون المجموع كلا له
ولا جزءه واما الالتزام فلعدم لزوم المجموع الموضوع له وايضا اذا فرض وضع لفظ مثلا
للمتضايفين كالابوة والبنوة وكونه دالا على المجموع المجموع الجزئين بالمطابقة وكل جزء
يستلزم الاخر لامتناع تعقل البنوة من دون الابوة وبالعكس فكل واحد منهما يفهم
بواسطة لزومه للاخر فلا يكون تضمنا لعدم اعتبار الجزئية ولا التزاما لعدم الخروج
هذا ملخص ما اورده بعض الاعلام في هذا المقام ويمكن الجواب عنه اما عن الاول
فلان التعقل انما كان متوجها الى فهم مجموع المعاني بصورة وحدانية لشبهة الدلالة
بالنسبة اليها مع علمه انه لا يندرج تحت شيء من الاقسام لما ذكر لكن الامر ليس كذلك
بل المفهوم كل واحد منها لدلالته بالنسبة اليه مطابقة لكونه تمام ما وضع له بالنسبة اليه
وفهم كل واحد يستلزم حصول الجميع في الخزانة فيلتفت اليه اجمالا لكن هذا الالتفات
من جهة حصول الجميع لدلالة اللفظ على كل واحد لا لدلالته عليه فتامل واما الثاني
فانه لا شبهة في ان اللفظ الدال على المجموع دال على اجزائه وانما يتحقق دلالته
على المجموع والمجاز ذلك مكابرة نعم لو ورد السؤال على نحو اخر لكان له وجه وانا قد
افرد المعود وان كان في عبارته قصور من افادته بان يقال ان كل لفظ وضع
للمتضايفين يدل على كل منهما احدهما باعتبار الجزئية والكلام في ذلك لا فيما
هذا الاعتبار تحت التضمن والاخر باعتبار لزوم كل منهما للاخر وهذه الدلالة
غير مندرجة تحت شيء من الاقسام المذكورة لما سلف سابقا ان الالتزام
هي الدلالة على الخارج اللازم للموضوع له وهنا يكون اللازم لازما لجزء الموضوع له
الا ان يقال بادراجها تحت الالتزام لان يكون المراد من الخروج المعتبر فيه عدم

حيثية

حيثية العلية والجزئية فان المدلول في تلك الدلالة الاولى كان جزءا لكن الدلالة ليست
باعتبار الجزئية بل باعتبار اللزوم لكن يرد ما يفيد من شدة مخالفته للظاهر بل عدم
امكان ارادته في كثير من كلماتهم لا يندفع بعد الا المعارضة المذكورة من الالتزام الدلالة
على اللازم الموضوع له لا لجزئه ويمكن الجواب بان الانتقال الى اللازم انما هو في الجزء
وهو ليستدعي ان يكون ذلك دلالة التزامية بالنسبة الى الجزء لا بالنسبة الى اللفظ الموضوع
للمجموع المشتمل من بعضه مستلزم للاخر فيدل اصلا لكونه انتقالا لا الى الخارج اللازم الموضوع له
فتامل الامر الثالث ان دلالة الالفاظ المجازية على المعاني المجازية هل يكون من
دلالة الالتزام او المطابقة فيه خلاف بين الاعلام فالظاهر من المحقق العضدي الاول
لانه حكى اعتبار اللزوم الذهني في دلالة الالتزام عن قوم ثم قال ورد عليهم المجاز
حيث ان مقتضاه ان يكون الدلالة في المجازات التزاما مسلم لاعتبار اللزوم الذهني
فيه يستلزم خروجها عنه بناء على ان اللزوم الذهني هو ان يكون تعقل الملزوم كافيا
في تعقل اللازم وليس الامر في المجازات كذلك لان تعقلها يتوقف على وجود القرينة
والثاني حكاه المحقق التفتازاني في حاشيته على الكشاف في كلامه الاشكال اما في الثاني فظ
لان المطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير الموضوع له فلو كانت
دلالة المجازات مطابقة لزم اجتماع النقيضين واما في الاول فمن وجه الاول انه لو كانت
الالفاظ المجازية لو كانت التزامية لزم ان يكون الامر كذلك فيما اذا كان المعنى المجازي
جزء المعنى الحقيقي ايضا لان الشرط فيه ظاهر واما بطلان الثاني فلما تقدم من ان
الالتزام دلالة اللفظ على الخارج اللازم للموضوع له والمعنى المجازي فيما نحن فيه لم يكن
خارجا بل جزءا له ومعلوم انه ليس تضمنا ايضا لما تقدم من ان التضمن دلالة اللفظ
على الجزء في ضمن الكل ومفهوم في ضمن فهمه وانها متحدة مع المطابقة ذاتا ومختلفة
اعتبارا وفيما نحن فيه ليس كذلك لوضوح انه بنفسه مستقلا مفهوم لتلك الدلالة
على المعنى الحقيقي وكيف لا مع ان احدهما غير متوقف على القرينة والاخر متوقفة

عليها لا يقال ان الالفاظ تنقاد من اللفظ المستعمل في الجزء الى الكل فيصدق على الجزء
انه موضوع في ضمن الكل بحيث دلالة الكل بالكل لانا نقول هنا وان كان مسلما لكن الكلام
ليس في تلك الدلالة بل في الدلالة المستقلة على الجزء والجزء المفهوم منه مستقلا بمعونة
القرائن تامل لا يقال ان القرينة انما هي لكون المعنى المجازي مرادا لا لكونه مدلولا
لان الحق في ان دلالة الالفاظ في المجازات على اللفظ بشرط القرينة او معها كما
لذلك كلا يخفى على المتامل وثانيها ان جمعا من المحققين كالمحقق التفتازاني قد صرح
استدلالا على عدم توقف دلالة الكل على الجزء بان المعاني التضمنية والالتزامية قد تكون
مع انها مدلولة عليها بهذا الحمل ايضا اذا كانت المعاني الالتزامية مفهومة بواسطة
فهم الملزوم الذي هو المراد من الكلام لا المعنى الالتزامي ومعلوم ان المراد من الالفاظ
الحقيقية اذا الكلام ليس الا في ذلك تامل وثالثها هو ان دلالة الالفاظ المجازية
لو كانت التزامية لزم عدم استلزام الالتزام المطابقة وانا لي بحث الاطباء تم ظاهرا
ان كلا من التضمن والالتزام مستلزم للمطابقة لتا الشارحين فلما تقدم من ان المجاز
غير مستلزم الحقيقة وفيه تامل اذ المطابقة دلالة اللفظ على تمام الموضوع له الحقيقة
اللفظ المستعمل فيما وضع له والمذكور في بيان الشارحين انما هو اذا كان دلالة الالفاظ
معنى غير منفك عن استعماله فيه او عدم الاستعمال مستلزما لعدم الدلالة لكن ليس كل
شيء منهما دليل لا على واحد منهما سبيل فح يمكن ان يكون اللفظ المستعمل في غير الموضوع له
والاعم بما وضع له مع عدم استعماله فيه ابدا فهنا لم يتحقق المطابقة مع انتفاء الحقيقة
فلا يكون انتفاء الحقيقة مستلزما لانتفاء المطابقة فلا يتم المرام ويمكن ان يتوجه ايضا
ان مقتضى استلزام الالتزام للمطابقة مثلا انه كلما تحقق الاول تحقق الثاني وعلى
تقدير ان يكون دلالة المجازات على معانيها المجازية التزاميا لا يلزم ان يكون الامر كذلك
لجواز ان يكون المجاز مقترنا بالقرينة المعينة للمراد بحيث يحصل الانتقال الى المعنى
المجازي من غير ان يحصل الانتقال الى المعنى الحقيقي فح يكون الالتزام متحققا مع

انتفاء

انتفاء المطابقة فتامل ثانيها ان دلالة الالفاظ المجازية مطابقية بالمناقشة المذكورة
على تقدير تمامها مدفوعة بحمل الوضع المعتبر فيها على المعنى الاعم وهو ما سلف من تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا نعم على هذا لا يتحقق كل من التضمن والالتزام بالنسبة
الى المعنى الحقيقي كما يمكن تحققهما بالنسبة الى المعنى المجازي بان يكون المعنى المجازي
مركبا او ملزوما لما يكون دلالة اللفظ المجازي على الجزء تضمنا وعلى اللازم التزاما والمبالغ
الحكمية عن المحقق المعتمد بما لا تعيين له بعد ما تبين فساده على انه يمكن ان
لا يكون المراد منها ما سلف بل يكون المراد ان المجازية مدلولات التزامية بالنسبة
الى المعاني الحقيقية لما اشتهر بينهم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
فعلى هذا يكون المعاني المجازية باسرها لوازم للمعاني الحقيقية ولو كان المعتبر في الالتزام
اللزوم الذهني يلزم خروج اكثر المجازية عن كونها مدلولات التزامية لعدم لزومها
تعقلها من تعقل المعاني الحقيقية وانفهامها بل بمعونة القرينة فعلى هذا لا يلزم ان يكون
دلالة الالفاظ المجازية عند استعمالها في المعاني المجازية وارادتها منها لا المعاني الحقيقية
التزاما الموضوع ان المعنى الواحد قد يكون مدلولا التزاميا في وقت ومطابقيا في اخر
وبالعكس باعتبارات مختلفة ايراد وتلخيص علم انه يتوجه في المقام اشكالات الاول
انه على تقدير ان يكون دلالة الالفاظ المجازية على المعاني المجازية التزاما ينتقض طرد
هذا الالتزام بدخول تلك الدلالة فيه اذ يصدق عليها انها دلالة اللفظ على الخارج اللازم
الموضوع له والثاني ان المتبادر كون دلالة الالفاظ المجازات مطابقية بناء على ما تقدم من ان دلالة
الالفاظ ابتدائية اي بلا واسطة شيء وهنا ليس كذلك لان الانتقال الى المعاني المجازية بعد
الانتقال الى المعاني الحقيقية فلا يكون اليها ابتدائيا بالمعنى المتقدم ومعلوم ان المراد
من الالفاظ المجازية المعاني المجازية لا الحقيقية اذ الكلام ليس الا في ذلك تامل ويمكن
الجواب عن الاول من وجهين الاول انا لا نسلم ان مطلق دلالة اللفظ على الخارج اللازم
التزام بل فيما اذا كان الخارج غير مراد ومفهوما بواسطة الملزوم المراد ومعلوم ان

اللوازم في المعاني المجازية ترويجا اذا كان اللفظ مستعملا فيها بارادة مخصوصة [illegible] كلما تهم
في مقام التقسيم حيث لم ينبهوا على ذلك لعلمهم بكون القصد هناك تعريف الدلالات
حتى يبالغ في ذكر القيود بل المقصود تقسيمها الى الاقسام المذكورة بحيث يشعر بالتعريف
في الجملة وما ذكروه فيما سبق لحاجة اليه مما على من زعم اعتبار الارادة في الدلالة لا لان
على ما سلف ترغيبه على ذلك ولذلك ذكر كثير من الكتب ان التضمن دلالة اللفظ على الجزء
الموضوع له مع ان مطلق الدلالة على الجزء ليس من التضمن في شيء بل انما كانت
تضمنا اذا كان الجزء غير مراد بخصوصه ومفهوما في ضمن فهم الكل المراد كما عرفت
ولهذا نفي لها التضمن لكونها في ضمن الدلالة على الكل وسيتحقق ظهور الحال في الالتزام
والثاني انك قد عرفت مما اسلفنا ان الوضع الماخوذ في المطابقة الوضع بالمعنى
العام فبالمقايسة يظهر ان الامر في كل من التضمن والالتزام كذلك فعلى هذا نقول
انا لا نسلم انه يصدق على دلالة المجاز بعلاقة المعاني المجازية انها دلالة اللفظ على الخارج
عن الموضوع له بالمعنى المذكور لوضوح انها دلالة على الموضوع له بذلك المعنى كما لا يخفى
وانما يكون خارجا عن الموضوع له بالمعنى الخاص المختص بالحقائق وليس الكلام فيه
لكن يتوجه عليه انه لو كان المراد من الوضع الذي اعتبر خروج المدلول الالتزامي عنه
الوضع بالمعنى العام لامتنع تحقق الالتزام بالنسبة الى المعاني الحقيقية لوضوح
ان كل معنى لازم للمعنى الحقيقي يكون ذلك معنى مجازيا بالنسبة اليه فيتحقق فيه الوضع
بالمعنى العام فلا يصدق في دلالة اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي عليه انه دلالة
على الخارج عن الموضوع له بالمعنى المذكور لكونه موضوعا له بالمعنى المذكور فيتجه
عليك ما اذا عنيت به انها من تحقق الالتزام بالنسبة الى المعنى الحقيقي من ان المعاني
المجازية مدلولات التزامية بالنسبة الى الالفاظ الحقيقية فينحصر امكان الالتزام
بالنسبة الى المعاني المجازية ترويجا مما لا يعتريه شك [illegible] ومنه يظهر فساد القول
بما تقدم من ان دلالة المجازات مطابقة لان المقدمة المذكورة [illegible] عليه الا

ان يراد

ان يراد من الوضع في حد المطابقة كلا المعنيين الخاص بالنسبة الى الحقيقة والعام بالنسبة
الى المجاز لكن يلزم ح اما الجمع بين معنيي المشترك او بين المعنى الحقيقي والمجازي في
وضع ذلك لا ينافي مع عدم الانتقاض المذكور بل هو مبني عليه او يراد من الوضع في
حد المطابقة الوضع بالمعنى العام وفي حد الالتزام الوضع بالمعنى الخاص لا اعم وهو مع
تكلفه وعدم اندفاع الانتقاض معهما يكون الثاني منهما مستلزما لاحد الامرين
المذكورين بعد النقض الاول ويمكن ان يجاب عن ذلك بانا لا نسلم لزوم المفسدة
المذكورة من امتناع تحقق الالتزام بالنسبة الى المعاني الحقيقية على تقدير ان يكون
المراد من الوضع في حد المطابقة والالتزام الوضع بالمعنى العام لوضوح ان التنافي
بين المعنيين في الوضع لعدم منافاة العام للخاص لعدم التناكر فعلى هذا نقول ان اللفظ
المستعمل في المعنى الحقيقي يصدق على دلالته على لوازمه انها دلالة على تمام الموضوع له الوضع العام
لكن الوضع بالمعنى العام فيه في ضمن الوضع بالمعنى الخاص متحقق [illegible] فيتحقق
بتحققه والالتزام بالنسبة الى كل معنى يكون الوضع فيه تابعا للوضع في ذلك المعنى فان كان
ذلك المعنى معنى حقيقيا للفظ يكون الوضع بالمعنى العام فيه ما كان متحققا بتحقق
الخاص وموجودا بوجوده فالالتزام بالنسبة اليه دلالة اللفظ على الخارج عن الموضوع
بالوضع بالمعنى العام الذي يكون متحققا فيه فلا ينافي ثبوت الوضع بالمعنى العام الذي
لم يكن تحققه بالنسبة الى اللازم فعلى هذا لا يلزم انتفاء مطلق الوضع بالمعنى العام في المعاني
الالتزامية مطلقا بل اللازم انتفاء الوضع بالمعنى العام المتحقق في ضمن الخاص والموجود
بوجوده في المعنى الالتزامي الذي يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي وانتفاء الوضع
بالمعنى العام مطلقا في المعنى الالتزامي الذي يكون بالنسبة الى المعنى المجازي فلا يلزم
امتناع تحقق الالتزام بالنسبة الى المعاني الحقيقية مع كون المراد من الوضع الذي
اعتبر خروج المدلول الالتزامي عنه الوضع بالمعنى العام فاندفعت المفسدة المذكورة
من عدم لزوم الجمع بين المعنيين المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي لكن لم يندفع بعض الانتقاض من

المذكور كلا الاجوبة فيكتفى في دفعه بالجواب الاول فلا تغفل والجواب عن الثاني بان كون
المطابقة لا الالتزامية ليس من الامور الاتفاقية حتى تناقض في المجاز الغير [illegible] ما هو
شهرته كما نقله البعض وكيف مع انه قد صرح المحقق التفتازاني في حاشيته بمطابقية المجازات
عن الاكثر على انه يمكن ان يقال ان دلالة المجازات على المعاني المجازية ليست ابتدائية
بالمعنى المتقدم فان كان اللفظ الاثر فان حصل الانتقال عند استماع اللفظ مع [illegible]
ملاحظة القرينة الى المعنى الحقيقي ثم الى المعنى المجازي لكن لا يسمى بدلالة ولا يكون
ذلك [illegible] الاكثر على اللفظ المجازي [illegible] على القول بان الدال على المعنى
المجازي اللفظ مع القرينة فظاهر في ملاحظة القرينة فان انتقل الذهن الى المعنى
الحقيقي لكن ليس ذلك من الدال على المعنى المجازي بل [illegible] قبل العلم بالقرينة التي
هي الجزء الاخير من الدال وبعد العلم بالمجموع وان حصل العلم بالدال على المعنى المجازي
لكن لا ينتقل الذهن الى المعنى الحقيقي اولا ثم بواسطته الى المعنى المجازي ابتدائيا كما لا يخفى
واما على القول بان الدال اللفظ بشرط القرينة فكذلك فان الدال على المعنى المجازي
ح ليس نفس اللفظ مطلقا بل مع ملاحظة القرينة فقبل الملاحظة ليس هنا بالدال وبعدها
لا يحصل الانتقال الى المعنى الحقيقي اولا ثم بواسطته الى المعنى المجازي بل الانتقال الى
المجازي ابتدائي فتامل ايراد وكلام لتنبيه ومرام اعلم ان في هذا المقام ايرادا اخر وهو ان ما تقدم
من ان مبنى المجاز على الانتقال عن الملزوم الى اللازم وان اشتهر فيما بينهم لكنه غير صحيح
على وجه العموم والاطلاق بل انما يصح في قليل من انواعه وهو ما اذا كان اللفظ موضوعا
للملزوم واستعمل في اللازم كما في قولك رعينا الغيث حيث يكون المراد منه ما هو من
النبات واما في غيره من الاقسام الكثيرة فلا كما لا يخفى وكيف مع انه قد يكون الحال في
المجاز على عكس ما ذكر بان يكون اللفظ موضوعا للازم واستعمل في الملزوم كما في قولك
امطرت السماء نباتا فهناك يكون الانتقال من اللازم الى الملزوم على الاطلاق وهذا
لا دخل لكون الدلالة في المجازات مطابقية في ذلك بل هو [illegible] ويفسد القول بها

الالتزام

التزام انه لا التزام الانتقال من الملزوم الى اللازم [illegible] في جميع المجازات كما كان في
الفارق مفقود ويمكن الجواب عن ذلك بان كل مجاز لا بد له من العلاقة بينه وبين
الموضوع له وقد عرفت فيما سبق ان العلاقة هي الاتصال [illegible] المستعمل فيه بالموضوع له
باللزوم المعتبر عند علماء العربية وهو اللازم في الجملة [illegible] المذكور في تعريف العلاقة
يكفي لتحقق هذا اللزوم [illegible] من قال ان مرجع جميع العلاقات الى اللزوم والحاصل
ان اللزوم المعتبر في هذا المقام اللزوم في الجملة وهو اعم من ان يلزم التابع بمجرد حصول
الموضوع له في الذهن او بعد الملاحظة والتامل بالقرينة كما في المجازات المقام الثالث
في تحقيق اصل المطلب والبحث عن تحقيق المقصد وهو الكلام في تعيين الواضع
الحقيقي للغة في الوضع للالفاظ بازاء معانيها الاصلية فنقول قد اختلفت الاراء
والمذاهب فيه الى الاقوال اربعة الاول ان الواضع هو الله تعالى [illegible] الوضع في جميع اللغات
مستقلة الى الله ثم علم العباد بتوقيف وتعليم ولهذا يسمى هذا المذهب توقيفيا
وهو المنقول عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء والثاني ان كلا
الجميع [illegible] واحد او متعدد فيكون اللغات على هذا التقدير
من اصطلاحاتهم [illegible] اصطلاح [illegible] بين المخاطبين لانتقال [illegible]
[illegible] والمخاطبات [illegible] الا بتعيين الفاظ مخصوصة
لمعان مقصودة وهو المحكي عن ابي هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين والواضع على
التقدير اما من واحد من اهل كل لغة او من جماعة [illegible] تواطئوا على وضعها لمعانيها
او من واحد وجماعة بالاشتراك [illegible] اللغات ان [illegible] لا شبهة على القولين انما يكون
[illegible] الواضع باللغات من [illegible] توقيفيا مع اشتراك
[illegible] التسمية [illegible] التوقيف [illegible] ان اشتراك بينهما [illegible] فيه تغيير
للتسمية في الاصطلاح [illegible] في تسمية التوقيف فيما اذا كان من قبل الشرع [illegible] المحقق
على القول الثاني نقض مطلق التوقيف غير مقتضي للتسمية والمقتضي [illegible] التوقيف

فيما اذا كان المخاطب غير متحقق منه والقول الثالث التوزيع بان يكون بعض
اللغات توقيفيا والاخر اصطلاحيا ولم يذهب الى هذا القول قط احد وانما قال بعضهم ٢ نرتضي بعضهم
ذهب الى القدر الضروري المفتقر اليه في تعريف الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي
توقيفي وهو مذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني على ما حكاه بعضهم لكن صح
جمع بان مذهبه ان القدر المفتقر اليه في التعريف هو ما ذكره علماء البيان فيحتمل الامرين
من التوقيف والاصطلاح والتفرقة الاخرى مذهب العكس وذلك بان القدر المفتقر
اليه في التعريف اصطلاحي والباقي توقيفي والقول الرابع التوقف في ذلك لعدم
ما يوجب العلم بعينها معينا مع امكان الجميع عقلا وهو المحكي عن القاضي ابي بكر
والغزالي واختاره العلامة في تيسيره حكاية عن جمهور المحققين والغزالي
والقول الاول المختار والمستند في ذلك وجوه منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
فعبر الاستدلال بالاية انه لا يجوز ان يكون المراد من الاسم في الاية ما هو المعروف بين النحاة
لانه من خواص حادث فلا يجوز ان يكون مجعولا للعلام الله سبحانه وليفيد ان العلم
بخصوص الاسم المصطلح عليه عندهم لا يصلح ان يكون سببا لتفضيل ادم عليه السلام على الملائكة
كما يقتضيه سوق الاية كما لا يشتبه فان المراد بتعليم الاسماء استعمال الالفاظ في معانيها
والكلمات والانتساب بالاسماء في المحاورات والاقتصار بالاسماء في المحاورات
من غير استمداد من الافعال والحروف لا يتيسر لها بما يمكن دعوى تعذره بل
المراد منه اما ما يفهم منه اللغوي بناء على اشتقاقه من السمة وهو ما يسم الالفاظ كلها
من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات فيما ان يكون العلم بخصوص
اللغات سببا للتفضيل على الملائكة على جميع التقادير ويثبت المدعى والمعترض
عليه من وجهين الاول بالقسمة الى نفس التعليم تقريبه ان الاستدلال مبني
على كون المراد من التعليم التفهيم وهو غير لازم لجواز ان يكون المراد منه الالهام
كما في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم فيكون المعنى والهم الله ادم بان يضع الاسماء

اولا نقل

اولا نقل الى اعتبره على وضعها لسبيلنا ولكنه غير مسلم لم لا يجوز ان يكون
ذلك ما اصطلح عليه غيره قبل ادم ويستفاد من النصوص الواردة من اهل الخصوص
وجود الخلق في الارض قبل ادم ع وقد روى علي بن ابراهيم في تفسيره في الصحيح
الحسن مثله عن مولينا الصادق ع انه قال ان الله تبارك وتعالى امر الملائكة بالسجود
لادم فدخل في امر الملائكة ابليس وان ابليس كان مع الملائكة في السماء يعبد الله وكانت
الملائكة تظن انه منهم ولم يكن منهم فلما امر الله الملائكة بالسجود لادم اخرج ما كان
في قلب ابليس من الحسد فعلم الملائكة عند ذلك ان ابليس لم يكن منهم فقيل له ع
كيف وقع الامر على ابليس وانما امر الله الملائكة بالسجود لادم فقال كان ابليس منهم
بالولاء ولم يكن من جنس الملائكة وذلك ان الله تعالى خلق خلقا قبل ادم وكان ابليس
فيهم حاكما في الارض فعتوا وافسدوا وسفكوا الدماء فبعث الله الى ان خلق الله تبارك
وتعالى ادم والمشهورة الدالة على وجود الجن والنسناس قبل ادم ع كثيرة ايضا ثم ما يقع
من ولده من بعده من الاصطلاحات ما للغات لان المستقبل والحال والماضي
بالقسمة اليهم سواء والحاصل ان غاية ما يلزم بعد حمل التعليم على المعنى المذكور ان
يكون الاسماء كلها كما علمها الله تعالى على ادم وهو اعم من ان تكون الاسماء من موضوعاته
ثم او من موضوعات غيره والعام لا دلالة له على الخاص فلا يثبت المرام وعلى تقدير
تسليم ان يكون الوضع مستندا الى الله تعالى انما يدل على اثبات الاسماء التي
علمها الله تعالى ادم ع هي الاسماء المتداولة عندنا وان لكم باثبات ذلك وكيف لا
تقع ثم شاع نزاع حتى حرف لا سيما ان اللغة العربية انما حدثت في زمان اسمعيل ع
وان العرب من ولده ومعلوم ان النزاع انما هو في الالفاظ المستعملة في هذه الازمان
ويمكن الجواب بان حمل التعليم على ما ذكر مجاز والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يعدل
الى المجاز الا مع القرينة الصارفة في المقام منتفية وحمله على الالهام في قوله تعالى
وعلمناه صنعة لبوس مع القرينة لا يوجب حمله فيما نحن فيه عليه لوضوح ان المجاز لا

لا يجب مع انتفاء المرجّح على ان الحمل على الالهام مطلقاً غير منافٍ للالهام لجواز
ان يكون الله تعالى واضعاً للالفاظ والتي موضوعاتها ترتيبها على آدم ع بالالهام ولئن ما
يكون ثانياً اذا كان التقديم ما الهم آدم ان يضع الاسماء فيتعين التجوز في
الواحد مرجوح بالنسبة الى العالم يلزم غير ذلك فضلاً عن المتعدد فيحمل التعليم على
ظاهره واما ثانياً فلان الاصطلاح السابق او اللاحق يبعد تأثيراً لوجه استناده الله
ثم افضلية آدم من الملائكة الى علمه بما اصطلح عليه غيره تقرير ويجيء بامكان ذلك
واما ثالثاً فلان التعليم في حق الملائكة فيما بعد ذلك في مقام الاعتناء يحتاج الى تعلم
الاسماء ايضاً انما قام الفضيلة في الاصطلاح السابق او اللاحق بل من التزيد جائز ايضاً ان
ان يكون فيها معنى تعليم كما لا يخفى واما ثالثاً فلان الظاهر من سوق الاية الاسماء
ما هو سبب الافضلية آدم من الملائكة كما ترتب اليه الاشارة وسنقرر عليه فيخط
في العبارة فلو كان ذلك التعليم تعليم اصطلاح سابق او لاحق يلزم ان يكون اهل ذلك
الاصطلاح ايضاً افضل من الملائكة لتحقق وجهه وهو غير صحيح فتامل واما احتمال التناسخ
بين الاسماء التي علمها الله تعالى آدم ع وبين المتداولة بيننا فمنقوض بالاصل وحكاية
حدوث لغة العرب في زمان اسمعيل ع وان اشتهرت في الالسنة وصرح به بعض الاعلام
الا انها من الاكاذيب المشهورة والاغاليط المعروفة لان الجرهميين والعمالقة وقوم عاد
وثمود من العرب وتقدموا اسمعيل ع ويمكن ان يكون الوجه في اشتهار ذلك اللغة
هو انه تعالى لما علم آدم ع كان اولاده يتكلمون بجميع تلك اللغات الى زمن نوح ع فلما اهلك الله
الناس الا من كان معه في الفلك كان اولادهم العارفون بتلك اللغات فلما تفرقوا اختار
كل قوم منهم لغة وتركوا البواقي فكان ما اختاره غير العرب فبقيت غير مشهورة الى
زمان اسمعيل ع ثم اشتهرت في زمانه وتكلم اولاده بها ولذا اشتهرت حكاية حدوثها
في زمانه واما الثاني فبالنسبة الى لفظ الاسماء وهو ان الاستدلال المذكور مبني على كون
المراد من الاسماء في الاية الالفاظ واللغات وهو غير مسلم لجواز ان يكون المراد منها

المسميات

المسميات والحقائق بدليل الاضافة الى ذلك لقوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة فقال الخ بناءً على انه لو كان
المراد منها الالفاظ لقيل عرضها لئلا يلزم ارجاع الضمير المختص بذوي العقول الى
غيرهم والجواب عنه ان حمل الاسماء على المعنى المذكور غير صحيح اما اولاً فلانه معنى مجازي
لا يصار اليه الا بعد قيام القرينة على ذلك واما ثانياً فلان ارادة المعنى المجازي من اللفظ انما تكون
معتبراً في الاستدلال اذا كان بسبب الافادة والاستفادة من الالفاظ والضمير في عرضهم يحتمل ح
لذلك ان يرجع الى المسميات لكن لا يحمل الاسماء عليها بل لكون فيها التزاماً كما لا يخفى ثالثاً المرجح
متعلم معنى سمواً وكون الالف واللام في الاسماء عوضاً عن المضاف اليه الذي هو
عبارة عن المسميات كما في قوله تعالى واشتعل الرأس شيباً اي رأسي فكما يكون المرجع الموجود
عوضه المراد من المسميات الاشياء وتذكير الضمير كونه من اقسام التغليب للعقلاء
للتغليب بلى ثالثاً ان جاز الاسم على المسمى كما يكون في الالفاظ كذلك ارجاع الضمير الى نفس
المذكور في الكلام فلا وجه لترجيح الثاني على الاول ثالثاً وجه اكثرية من الاول في الالفاظ
على الاول المشتمل عليها لا يقتضي جعل الالف واللام عوضاً للمذكور وارجاع ضمير كلها في قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها اليها ايضاً الى ما سنقف عليه في الوجه الثاني وعلى ثالثاً فلقوله تعالى
انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم الآية
بناءً على انه لا شبهة في ان الظاهر من الاسماء المضافات في هذه المواضع الالفاظ لا المسميات
اذ لو كان المراد تلك لما احتيج الى ذكر الاسماء بل يكتفي فيها بقوله انبئوني بهؤلاء
او انبئهم بهم وانبأهم بهم كما لا يخفى فان قلت يكون المراد من الاشارة للمواضع المذكورة
الالفاظ وان كان مسلماً لكن لا يلزم منه ان يكون الاسماء في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كذلك لامكان ان يكون المراد هناك المسميات مع كونه ههنا المراد الالفاظ فيكون
الاسماء التعليمية مغايرة للاسماء المنبأ بها بان يكون الله تعالى علم آدم المسميات وهو
بنفسه عين لها اسماء مخصوصة ويكون استنباء الله تعالى من الملائكة بالاسماء المعينة
من آدم ع قلت لا يلزم استناد الوضع في الالفاظ واللغات الى الله تعالى قلنا تقدم ذكر لفظ الاسماء

فإنه بعيد عن الوضع مستقاربة وحيث تقطع ارادة الالفاظ في تلك ترشيها فيظهر منها ارادتها
في ذلك الوضع ايضا كما لا يخفى وايضا انه تعالى ذكر كما انه عز وجل علم آدم الاسماء ثم
عرض ما ظهر المستحقيها على الملائكة ثم انه استنبأهم باسمائهم ثم ذكر عجز الملائكة عن
الانباء وامر آدم بانباء اسمائهم كما قال سبحانه وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة
فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم الاية فالظاهر من
عقلات
سوق الاية بحيث لا يجحده الا العادل عن جادة الانصاف والتارك مسلك الجودة الا
ان الاسماء التي امر الله تعالى آدم بانبائها هي التي علمها اولا لا حاجة الى ما تقدم
علم آدم الاسماء كلها اي كما لا يخفى وحيث تقطع ارادة الاسماء التي امر تعالى بانبائها هي الالفاظ
تعين ارادتها في علم آدم الاسماء ايضا فيثبت المرام ومن العجيب ما وقع لبعض في هذا
المقام مع تمامية الاستدلال بالاية بحمل الاسماء على اسماء الله تعالى على اسماء ائمة الحق
وكانه غفل عما ذكرنا فتعقبه بعيد وكيف كان لا شبهة في فساده ومما يدل على ان المراد
من الاسماء في الاية الالفاظ واللغات ما رواه شيخنا ابو الفضل علي بن الحسن بن الفضل
الطبرسي نور الله مرقده في كتاب الامالي باسناده عن المعلى بن خنيس عن مولانا الصادق ع
في حديث طويل من جملته انه عليه السلام قال يا ابن خنيس ما ادلك على هو ابين من هذا تلك
بلى يا ابن رسول الله قال ان الفضل لله تعالى آدم على الملائكة من تعليم كل شيء قال الله عز وجل
وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله فلما انبأهم باسمائهم وذلك انه عز وجل علمه اسم كل شيء
قبل ان يخلق ذلك الشيء يعني علمه اسم الملح لجميع اللغات الحديث طويل اخذنا منه موضع
الحاجة ودلالته على ما ذكرنا تامة لا يخفى نعم يمكن الايراد في المقام من وجه اخر على
ما سلف وهو ان الظاهر من سوق الاية الشريفة على ما سلفنا اليه الاشارة ان العلم
بالاسماء من آدم ع وعدم العلم من الملائكة صار موجبا لاشرفيته وافضليته عليهم
وهو انما يصلح لذلك اذا كان الوضع فيها مستندا الى آدم ع ويكون ذلك من مخترعاته

ومبتدعاته

ومبتدعاته حيث يمكن من هذا الاختراع الغريب المشتمل على دقايق الحكم والابداع العجيب
المتضمن للطايف البديع بخلاف الملائكة واما اذا كان الوضع مستندا الى الله تعالى
وكان تعلم آدم لها بالقائه واعلامه تعالى فلا اثر للايقاف والاعلام لو كان مرجحا
بالنسبة اليه لعلمه بها الافضلية والاشرفية انما هو على هذا التقدير له سبحانه وتعالى
انه على اشرفية الاسماء من الذات والصفات نعم ان العلم بالتعليم انما يصلح سببا لافضلية
العالم من غيره اذا كان العالم هنا العالم بجهده وكده ومجاهدته بتحصيله وترك طلبه
وكان المقام من هذا القبيل بل يفصح سوق الاية مضافا الى الثاني الى الامور الخارجية
ان ذلك يمكن التفاوت في الاستعداد بان آدم ع كان له استعداد العلم بتلك المعلومات
بسبب حصول التعليم فجعل الله الملائكة فانه ليس لهم ذلك الاستعداد فعلى هذا لا شبهة في
صلاحية العلم بالتعليم للافضلية لانا نقول ان اصل المطلب وان كان مسلما
لكن كون المقام من هذا القبيل لم يتضح ان اللغات ليس مما لا يمكن للملائكة استعداد
العلم بها ويمكن ان يقال ان الجواب المذكور يتوجه على قوله سبحانه وعلم آدم الاسماء
كلها سواء كان الوضع مستندا اليه سبحانه او لا لانه تعالى نسب تعليم آدم ع اليه عز وجل
والايراد يتوجه عليه سواء حمل التعليم على معناه او الالهام او الايقاف فان استند الى
التفاوت في الاستعداد يدفع بانه كما ان العلم باللغات ليس مما لا يكون للملائكة استعداد
به لكن الحال بالنسبة الى الوضع فيها فلا يصلح ان يكون وضع اللغات من آدم عليه السلام
بعد صدور الالهام منه سبحانه سببا لافضليته من الملائكة نعم انما يصلح ذلك فيما اذا
تحقق الالهام بالنسبة اليه ولم يتحقق الوضع منهم ومن تبعهم ذلك والحاصل ان تحقق
الاشكال بنسبة التعليم الى الله تعالى من ان سوق الكلام يدل على ان ذلك العلم موجب
للافضلية سواء كان الوضع في المعلومات مستندا اليه سبحانه او الى آدم ع فهذا الايراد
على التقديرين متوجه لكن الظاهر ما اسلفناه اولا فلا يدفع البعث بالايراد المترجم
على تقدير عدم ايضا على ما يقتضي ما تقدم فتامل ويمكن الجواب عن اصل الايراد بأ

ثم لما اخبر الملائكة بانه جاعل في الارض خليفة الجنس في نفوسهم ان الخليفة
لو كانت من غيرهم يتحقق في الارض الفساد وسفك الدماء لما شاهدوا من الخلق
الذي كان قبل آدم على ما في الحديث السابق وانها لو كانت منهم لما يقع فيها شيء
من ذلك مع اعتقادهم باستحقاقهم لخلافة الارض وكدخدائيتها والسياسة فيها فقالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح لك ونقدس لك لا اعتراضا
بل تعجبا لكون الخليفة منهم لفرط رغبتهم في ذلك ولما كان الله تعالى عالما بعدم
صلاحيتهم لكدخدائية الارض وعمارتها والسياسة فيها لافتقارها الى تدابير لطيفة
وامور لا يمكن صدورها الا من بني آدم مع ساير الحكم في خلقه التي من جملتها ظهور شقاوة
ابليس قال انا في جوابهم بعنوان الاجمال اني اعلم ما لا تعلمون من كون الخليفة من غيركم
وعدم كونها منكم ثم خلق آدم وعلم الاسماء اي جميع اللغات بان كل لفظ معناه ما في وضع من
المسميات وما يفتقر اليه من كدخدائية الارض وعمارتها من الصناعات المختلفة وغيرها
ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ثم بعد عجزهم امر آدم ع
بانبائهم فلما انباهم باسمائهم وخواصهم وما يفتقر اليه في عمارة الارض والسياسة
فيها من الحرف والصنايع ولطايف الحيل ظهر عليهم انهم ما كانوا صالحين لكدخدائية الارض
وخلافتها فعلم هنا لا يكون نفس العلم بتلك الاسماء للافضلية اذ المفروض ان الملائكة
اعلم منه ولما كان التعليم يتوجه بالنسبة اليهم ليتمكنوا من العلم بل العلم بجامع
صلاحيته لكدخدائية واستحقاقه الخلافة والسياسة بخلافهم فلما انكشف عليهم
حقيقة الحال وتبين لهم ما خفي عنهم في مقام السؤال قال سبحانه الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات والارض ومن هنا استبان ثبوت الافضلية لآدم ع مع كون الوضع
مستندا اليه تعالى كما نبه ع الايراد ويمكن بناء عليه توجيه الاعتراض في بعض المطالب
السالفة لعلم المتامل في المباحث السابقة والآتية ويمكن ان يجاب ايضا بانه تعالى
لما خص التعليم بآدم دون الملائكة بل امره بانبائهم علم ان له مزية عليهم الا ان الملائكة

لغة

لغة الاختصاص والفضليات ان العلم باللغات وغيرها من المستفيضات ليس مما لا يكون للملائكة لم
استعداده فمن قبيل الاجتهاد في مقابلة النص ولا استبعاد بعد قيام الادلة
على الخلق من سبق الايجاد على ما اسلفناه غير مرة ان خصوص العلم موجب للافضلية
تامل ثم هنا ايرادا آخر وهو ان المعروف انه تعالى علم آدم ع اللغات باسرها فاذن
اختلاف ذرية آدم كانوا عالمين بجميع تلك اللغات الى زمن نوح ع في ان اهلك الله
الناس الا نوحا ومن تبعه كانوا هم العارفين باللغات باسرها لكن لما تفرقوا اختار
كل فرقة منهم لغة واحدة لتسهل الامر ثم بقيت تلك اللغة في اعقابهم وجهلوا غيرها ويمكن
ان يكون الامر كذلك قبل نوح ع ايضا بان كل فرقة في الزمان الاول اختاروا لغة واحدة
مع علمهم بغيرها ايضا لتسهيل الامر اذ التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة
فلما انقرض القرن الاول مثلا كان لا يعلم اعقاب كل واحدة من تلك الفرق الا اللغة
الواحدة فمن هذا السبيل اختلفت اللغات وايضا يمكن استناد الاختلاف الى آدم ع
ايضا بانه لم يكن علم كل واحد من اولاده الا لغة واحدة فبقيت تلك الواحدة في اعقاب ذلك
الواحد وهكذا في باقي اللغات ومن ههنا قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم لا يدل على ان ليس المراد من الالسنة الجارحة المخصوصة لكون
بدايع الصنع في غيرها اشد واكثر فكان ذكره في جملة الآيات اولى وازيد فيحمل على اللغات
لتسمية المسبب باسم سببه فيكون المعنى ان اللغات المختلفة التي عندكم من جملة آيات
الله سبحانه فيكون الوضع مستندا اليه تعالى وهو المطلوب بعد ما ليس ان تعذر حمل الالسنة
على الجارحة المخصوصة وان كان مسلما لكنه لا يوجب الميل الى ما ذكر لامكان ارادة
الانقياد من الالسنة والحالات سيان في كونها آية فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
ويمكن الجواب عنه بان الانقياد انما يكون مما يحمل على الالسنة بما يستفاد من كلام الملا
حيث قال وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الانقياد عليها ولا بل تقيد
الانقياد في الاثر وفي كل منهما نظر اما في الاول فلانه يقتضي حمل اللفظ على معنى لم يرد به

منه فعلى هذا يكون معنى قوله تعالى ومن آياته اختلاف ألسنتكم على هذا لا معنى له إلا أن يحمل
المصدر مضافا إلى المفعول والفاعل محذوف وهنا لا يحتاج إليه وإن كان الحذف
صحيحا لكن يطالب بالعلاقة المصححة للتجوز بينهما وعلى فرض تحققها أن من القواعد
المسلمة تعين الرجوع إلى الأقرب من المجازات ما أمكن عند تعذر الحمل على الحقيقة ولا شبهة
في أن حمل الألسنة على اللغات من حيث إطلاقها على الآلة لكان استعمال اللسان في اللغة
قد بلغ في الكثرة حدا يتوهم إفادته لمعان الحقيقة كما يرى ذلك في المخاطبين بلسان عرب
وما أبهم لسان زيد وأشار أهل هذا البلد فارسي ولسان الترك ثقيل صعب وغير ذلك
لا يرى أن هذا المخلص إنما كان له لو بطلت الأقدار وأما إذا أريد الأقدار على التكلم
باللغات فلا إذ العلاقة المجوزة الحالية أي حال الاستعمال غير الموضوع له إلى الجارحة المخصوصة صح
لأنا نقول لا معنى لحمله على الأقدار على التكلم في اللسان كما لا يخفى وإنما الكلام على فرض التسليم
القدرة عليه وليس الكلام في ذلك محله فرض التسليم إنما يندفع به الحمل المنع الأول وأما
الثاني فلا وإن حمل على تقدير الإغماض عن الجميع لا يكون منافيا لأصل المطلب
لوضوح أن الأقدار على التكلم باللغات لا يستلزم أن لا يكون الوضع فيها مستندا
إليه تعالى كما لا يخفى فإنما يدل الألسنة على الأقدار بمنعها وإن اندفع به
الأخير لا يكون لكن الأولى أن عاجلها أي الأقدار إنما هو فعل الله سبحانه لا فعل الخلق س
كخلق السماوات والأرض فلا معنى لحمله في الجارحة المخصوصة وعلى تقدير أن يكون
القدرة على الوضع فهو يرجع إلى أنه لمسرعة لا يزال بعينه كما أن القدرة على الوضع إنما هي
حال في الشخص لا في الجارحة ولا مرجح للترتيب المجازات كما تقدم وأما الثاني فلأن
التقدير خلاف الأصل لا يرتكب ومن آياته الأقدار على اختلاف ألسنتكم وأقداركم على ذلك
إنما قدره إياكم عليه وأي ما كان لا بعد فيه من حمل الألسنة على اللغات لما تقدم
في التجوز في الألسنة بجعلها على اللغات مشترك في القائلين بين القسمين والأفعال
في الثاني ولا شبهة في أن المصير إلى التجوز من غير احتياج لا أولى من المصير إليه مع كما

لا يخفى

لا يخفى فيتم المطلوب إن قلت لا نسلم سلامة الكلام من الإغماض مع التقدير لا ول
ما مع عدم حمل الآية على الأقدار أيضا إذا الكلام ومن آياته خلق السماوات والأرض ووضع
اختلاف ألسنتكم أي اللغات المختلفة قلنا هذا الإغماض لا يخلو عنه حمل التقدير في
الماعرفت من أنه بعد إرادة الأقدار من الآية يكون التقدير ومن آياته أقداركم على
التكلم باللغات أو على وضعها بخلاف ذلك فحمل الألسنة على اللغات على ما ذكرنا لا استدلال
أولى بل الأمر في هذه الآية على عكس ما أصله بل من الآية السابقة بعكس ما توهمه
جماعة فيكون المستفاد من الآية أن اللغات مخلوقة كخلق السماوات والأرض من آيات
الله سبحانه ولما كان الخالق في السماوات مستقلا لا يظهر منه بمقتضى السياق أن الأمر
في اللغات المختلفة أيضا كذلك فيتم الاستدلال بالآية لا شبهة في ولو سلم الحمل المذكور في
الاحتمال المذكور أيضا لكن هنا احتمال آخر يمكن أن يكون محملا للآية وهو أن يكون المراد
الاختلاف اللهجة من الأشخاص ولو كانوا من أرباب لغة واحدة حيث إنهم لا يشتبهون
ولا يكاد من آخرين في لفظ واحد في لغة واحدة نفيه من غرائب الصنع وعجائب الفطرة
ما لا يخفى على ذي مسكة وهو أدل على القدرة لأن بدائع الصنع فيه أكثر وغرائب الفطرة فيه
أكمل إذ الاختلاف هناك في كل شخص من الأشخاص وهناك من كل فرقة من الفرق وطائفة
من الطوائف فحمل هذه الآية على هذا لا يمحض فيه لكنه بعيد لفظا ولا شبهة في بعد
إرادة هذا المعنى والتفاوت من الاختلاف في قوله تعالى واختلاف ألسنتكم كما يوضح حمل
هذا الاحتمال الغاء الاستدلال ومنها أنه لو لم يكن اللغات توقيفية لما توجه الذم
في التسمية من غير جهة التوقيف وأما الملازمة الشرطية فظاهرة وأما بطلان التالي فبقوله
تعالى إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان حيث ذمهم
سبحانه على التسمية من قبل أنفسهم فلو لم يكن توقيفية لما توجه ذلك وبعبارة
أخرى إن الملازمة مفهومة من الآية في تسميته مسميات معينة من غير جهة التوقيف
فلو لم يكن التسمية توقيفية لا وجه لذلك ومنها قوله تعالى وعلم الإنسان ما لم يعلم

ونعم الاستدلال ان كلمة الموصول للعموم فمعناه الا بتر حتى ان كل معلومات الانسان انما هو
بتعليم الله سبحانه فيثبت المطلوب المرام ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فيفيد انه
لم يترك شيئا والعموم في الاثنين يشمل اللغات ايضا وهذه الايات الثلاثة قد نقل العلامة
في النهاية الاستدلال بها عن اصحاب هذا القول وفيه من الضعف ما لا يفتقر الى البيان
اما في الاول فلان المراد اما مطلق التسمية او تسمية خاصة وعلى الاول فالشرطية مسلمة
لكن بطلان التالي ممنوع والاية غير دالة عليه كما ستقف عليه وعلى الثاني تمنع الشرطية
لجواز ان لا يكون مطلق اللغات توقيفية ومع ذلك لم يجز اطلاق بعض الاسماء على بعض
الاسماء وعلى بعض المسميات كما لا يخفى والذم في الاية الشريفة انما هو في اطلاق اسم الاله
ونحوه على الاصنام واين ذلك في المرام على تقدير تسليم ان لا يكون المراد من الاسماء
في قوله تعالى ان هي الا اسماء الخ ما ذكر فمنع توجه المذمة باعتبار التسمية بل هي بعبادة
تلك المسميات واعتقاد الهيتهم كما يظهر ذلك من صدر الاية وقبلها وهو قوله تعالى
يا صاحبي السجن ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها الخ واما في الثاني فلانا لا نسلم ان مدلولها ان كل ما علمه الانسان انما هو
بتعليم الله سبحانه بل ما لا يعلم من قبل نفسه ولو سلم ان عموم الموصول انما هو في
صفة ترتب الاستدلال على ما نحن فيه انما كان على تقدير ان العلم باللغات ليس مما علمه الانسان
بنفسه وكونها كذلك متوقف على الاستدلال بالاية بناء على جعلها دليلا للعلم فيلزم
الدور فتامل واما في الثالث فللقطع بعدم شمول الاثنين اللغات لعدم تحقق لغة التركي
ونحوها في الكتاب والمراد في الكتاب في قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب عبارة عن
القران فلو كانت اللغات داخلة فيه بحيث يثبت التوقيف يلزم ان لا يكون قابلا
لفهم القران عالمين بتلك اللغات وفساده غني عن البيان وبالجملة ان ضعف
التمسك بالايات المذكورة مما لا ارتياب فيه ولا شك يعتريه واستدل الثالث ايضا
بان اللغات لو كانت اصطلاحية لامتنع العلم بشيء منها وبطلان التالي مما يشهد به

الوجدان

الوجدان وظهوره اغنى عن البيان اما الشرطية فلان الغرض على تقدير اصطلاحيته لجميع
لما ريب تعليم بعض منها لا يفتقر الى التحصيل بلفظ اخر بان يقال ان هذا اللفظ موضوع
لذلك المعنى او وضعته لذلك او معناه ذلك وهذه الالفاظ التي قد ذكرت ايضا
البيان فيه اصطلاحية بناء على القول ببطلان الدلالة الذاتية فتفهم المعاني ايضا
اللفظ الاول الذي ذكرته في بيانه الى واسطة [illegible] لفظ اخر وهكذا الى غير النهاية
فيلزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل مستحيل والمتوقف على المستحيل مستحيل والجواب
عنه ان ذلك انما يلزم لو كان طريق الاستفادة والافادة منحصرا في الالفاظ وليس
كما لا يخفى لحصولها بالترديد والتكرير مع القراين والاشارة كتعليم الاطفال لغة الاباء
على ان الايراد على تقدير تسليم الانقسام عليه باصطلاحية اللغات لوروده على التوقيف
ايضا او تعليم العباد بوضع الالفاظ اما بطريق الوحي او بخلق الاصوات في بعض الاجسام
ليعرف بذلك وعلى التقديرين يتوجه الايراد المذكور فيجاب بما ذكر فكيف يمكن التخلص منه
بجواب غيره وهو انه تعالى خلق لنا ضرورة في [illegible] ليحصل منه التفاهم واستدل
القائلون باصطلاحية اللغات من وجهين نقلي وعقلي اما الاول فهو قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجه الاستدلال ان المراد باللسان اللغة ومدلول
الاية كون الرسول المرسل الى قوم بلغتهم ومقتضى سبق لغة كل قوم على ارسال
الرسول اليهم فلو كانت اللغات توقيفية يلزم ان يكون مسبوقة بها لان العلم
بالامور التوقيفية لا يحصل الا بالارسال فيلزم ان يكون الشيء الواحد سابقا على نفسه
وهو محال والجواب عنه لا نسلم ان مقتضى الاية ما ذكر لوضوح ان من
جملة الرسل ادم ع ومعلوم انه حين الارسال لم يكن له قوم فضلا عن لغتهم المتفرقة
على وجودهم فجعل الاية منافية للتوقيف ومثبتة للاصطلاح مما لا يخفى ان قيل في الاية
ظاهرين احدهما النكرة الواقعة في سياق النفي والثاني ان ارسال كل رسول
مسبوق بلغة قوم وانتفاؤها على [illegible] غيره لكن [illegible] من تخصيص جملتهم ادم ع

وهو حين الارسال لم يكن لهم فضلا عن مسبوقية بلغتهم فلا بد لدفع المحذور من
صرف احدهما عن الحمل على ظاهره لانه لفظ وهو كما يمكن بتخصيص الرسول بغير الرسول
بغير ادم عليه السلام بل الثاني اولى لاولوية التخصيص من المجاز ولعل الاستدلال
مبني عليه قلنا هذا وان كان مسلما لكنه لا يجدي نفعا في مقام الاستدلال اذ هي
تخصيص الرسول بغير ادم عليه السلام وان امكن لا دلالة لظاهر الاية على ان يكون لغتهم كلها
سابقة على ارسال الرسل اليهم لا دلالة على تقدير توقيفيتها لا يلزم ان يكون
مسبوقة بالنسبة الى ذلك الرسول المرسل اليهم بل بالرسل وبالجملة فلا يلزم توقف
الشرع على نفسه توضيح ذلك انه على تقدير توقيفية اللغات يمكن ان الله تعالى وقفهما
ادم عليه السلام الاسماء كلها ثم تعلم ولده منه بتعليمه اياهم التكلم بكل طائفة منهم بلغة اختارها
من بين اللغات ثم ارسل الله تعالى رسلا بلسان القوم المرسل اليهم فلا يكون ارسال
الرسول اليهم الا بلسانهم منافيا للتوقيف والحاصل ان المنافي للتوقيف على
تقدير التسليم هو حمل رسول في الاية على عمومه بحيث يشمل ادم عليه السلام وغيره وانه
غير ممكن والممكن او حمله على غيره غير مناف على انه يمكن منع التنافي على تقدير العموم
ايضا اما بالنسبة الى غير ادم عليه السلام فقد ظهر واما بالنسبة اليه فبان يكون الله تعالى
اوقفه على اللغات كلها ثم خلق الله حوا واولادهم وهم يتكلمون بتلك اللغات ثم
صار رسولا اليهم فعلى هذا يكون الاية محمولة على ظاهرها ومع ذلك لا يثبت منه
اصطلاحية اللغات كابطال توقيفيتها ولنا ثانيا فهو ما نقله العلامة على ما يعلم
في شرح من ان اللغات لو كانت توقيفية لكان ايقاعه الى المخلوق اما بخلق العلم
الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا وكلاهما فاسد اما الاول فلان
خلق ذلك العلم الضروري اما في العاقل وغيره والاول يستلزم ان يكون
العلم به تعالى ضروريا اما الملازمة فلان وضعه تعالى اللغات صفة له والعلم بالصفة
مسبوق بالعلم بالموصوف وفرع له والعلم الضروري بالوصف يستلزم ان يكون

العلم

العلم بالموصوف كذلك واما بطلان التالي فلانه يستلزم ان يكون المعرفة مكلفا بها وعلاوة
ما يشهد به العيان وضرورة كفت عن اقامة البرهان وكذا الثاني لامتناع ان
يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالاتفاق ومناسبتها وتراكيبها العجيبة [illegible]
فلا انتقال للمتابع ثم نكون ما سمعوه وضعا بازاء معناه والطريق ينقل الكلام
اليه اما ان يدور او يتسلسل وكلاهما فاسد ولعمري ان هذا الاستدلال اوهن
من بيت العنكبوت وانه لا وهن البيوت لانا نختار ان ايقاعه تعالى بخلق علم ضروري
في العاقل قوله انه يستلزم العلم بالصفة [illegible] قلنا ان العلم الضروري بوضعه
تعالى تحققه سبحانه ضرورة مسلم وما ذكر في ابطاله [illegible] الخلط
والخلط في اختلاف الجهات وان اردت ان يظهر لك حقيقة الحال فاعلم انا نقول
بناء على التوقيف ان ادم عليه السلام علم اللغات بايقاعه سبحانه [illegible] علم بخلق
علم ضروري فيه بانه وضعها الله سبحانه ما يستلزم العلم الضروري لوجوده سبحانه
نعم غاية ما يلزم من ذلك العلم الضروري لادم عليه السلام بوجوده تعالى وهو مسلم قوله انه
يستلزم انتفاء التكليف بالنسبة الى غير ادم عليه السلام او بالنسبة اليه [illegible]
بديهي الفساد ضرورة ان العلم الضروري لادم عليه السلام لوجوده سبحانه لا يستلزم ان
لا يتجه الامر بالمعرفة الى غيره ممن لا يحصل له معرفة اصلا كما لا يخفى نعم ان ذلك
انما يتوجه ان لو خلق العلم الضروري في كل احد لكنه مما لا يقول به احد والثاني
لا يخلو اما ان يكون المراد انتفاء التكليف بالنسبة الى غير الوجه المعلوم لكن لا يخفى
انه يصح ان العلم على الوجه المعلوم انما يكون مستلزما لانتفاء التكليف بالنسبة الى
ذلك الوجه وهو مسلم [illegible] عن تحصيل الحاصل [illegible] مفسدة فيه اصلا [illegible]
[illegible] بالنسبة الى هذا المقام [illegible] في كل ما كان على هذا المنوال والحاصل ان المحذور
وهو انتفاء التكليف بالمعرفة بالنسبة الى كل احد غير لازم واللازم وهو انتفاؤه
بالنسبة الى من خلق فيه العلم الضروري [illegible] على انه يمكن منع الملازمة

كما هو بناء على ان اللازم على تقدير كون الايقاف بخلق علم ضروري بعد خلقه بتركيب
هذا المنتزع لهذا اللفظ لهذا المعنى وضعا ويمكن حصول ذلك مع عدم الالتفات الى
الواضع فضلا عن العلم بوضعه لا عن كونه ضروريا كما لا يخفى ثم قد عرفت ان الفهم قد يقع
بغير علم ضروري بوضعه له بتقرير الشارع حيث يكون ما سمعه موضوعا له ومعناه الى
طريق ويتنقل الكلام اليه قلنا لا اختصاص له بالتوقيف وهو وارد على القول بالاصطلاح
ايضا كما علمت مما اسلفناه والجواب عنهما واحد وهو ما تقدم من امكان حصول التعريف
بالقرائن والاشارة كما في الاطفال والمستند بالقول بالتفصيل على الوجه الاول من
كون القدر المحتاج اليه من التعريف توقيفيا والباقي مطلقا محتملا اما بالنسبة
الى ذلك المقدار وهو ما يتوقف عليه تعريف الاصطلاحية ومتوقف عليه الباقي فيلزم لو توقف
التعريف على نفسه واما بالنسبة الى الباقي فلعل الدليل الاول للقول الثاني وهو قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو وان كان يشمل الجميع لكن استثني ذلك
المقدار المحتاج في بيانه لكنك قد عرفت ما ذكر من ضعفه بوجوه فلا حاجة الى الاعادة وعلى
الوجه الثاني من كون المحتاج اليه في التعريف اصطلاحيا والباقي توقيفيا اما بالنسبة
الى ذلك المقدار فظاهر انه لو لم يكن ذلك المقدار اصطلاحيا بل يكون توقيفيا ايضا لزم
الدور او التسلسل اذ العلم بالجميع ح يكون بواسطة الوحي والعلم بذلك الوحي يكون بطريق
الالفاظ المفتقرة الى وحي آخر وهكذا اما ان يعود او يذهب الى غير النهاية فيتوقف او يتسلسل
واما بالنسبة الى توقيفية الباقي فلما ذكر في القول الاول وهو وان كان شاملا للجميع
لكنه استثني ذلك المقدار لما مر في بيانه وحيث قد عرفت مما تقدم الجواب عنه بجميع الاستدلال
ظهر لك ضعفه فلا بد من القول بتوقيفية الجميع وهو القول الاول اذ المستند للقول
بالتوقف فقد ظهر مما تقدم من تقريره وصاحب المنكر في بيان الاقوال الثلاثة
غير مفيد للعلم مع امكان الجميع فيجب التوقف في ذلك ويتوجه عليه ان المراد من العلم
في هذا المقام اما معناه الظاهر وهو المانع من النقيض فعدم استفادته من الادلة

المذكورة

المذكورة وان كان مسلما لما تقدم من قيام الاحتمالات المتكثرة فيها لكن الافتقار اليه
في امثال المقام ممنوع لكفاية الركون في وضع اللفظ لمعنى بالظن ولا يقدح في ذلك قيام
الاحتمال وغيره فكذلك في الوضع والفرق تحكم وان اريد معناه الاعم الشامل
للظن ايضا فعدم استفادته مما ذكر في غير القول الاول وان كان مسلما لما عرفت جدا
لكنه لا يوجب عدم المصير الى القول الاول لما ذكر في بيانه ولا استفادة الظن
بحجيته وقد علم وجهه فيما سلف ويؤيد ذلك بعد اهتداء الناس الى هذه الاختلافات
العربية واللغات المختلفة المتكثرة ان قلت ان الوضع في اللغات لو كان مستندا
الى الله تعالى لكان جميعها حقائق شرعية ولا معنى للنزاع في ثبوتها بعد ثبوتها في جملة من
الالفاظ العربية وكذا تقسيم الحقائق الى الاقسام الثلاثة التي هي اللغوية والشرعية
والعرفية للزوم تقسيمها ح الى الشرعية والعرفية لا غير لانه يمكن ان يكون النزاع في
ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه مبنيا على النزاع في هذه المسألة بان يكون المثبتون
للحقيقة الشرعية هم الذين ذهبوا الى ان واضع اللغات هو تعالى والنافون
لها هم الذين ذهبوا الى خلافه وان تقسيم الحقائق الى الاقسام المذكورة ليس مبنيا
على ذلك لانا نقول هذا فاسد اما اولا فلعدم صحته في نفسه اذ من لنا ان مثبتو
في المسألة وكذا بعض النافين بل اكثرهم ذهبوا الى اصطلاحية اللغات فلو كان الامر
كما ذكر لامتنع التوقف على مذهب الثاني والمثبت في هذه المسألة لتعين المصير الى الاول
والتوقيفية للثاني ولا يمكن للمثبت القول باصطلاحية اللغات واما ثانيا فلان
النزاع في مسألة الحقيقة الشرعية انما هو في جملة من الالفاظ العربية وهذه المسألة
انما هي في جميع اللغات فلو كان النزاع في الحقيقة الشرعية مبنيا على هذا النزاع لزم
القول بثبوت الحقيقة الشرعية لارباب التوقيف في جميع الالفاظ العربية بل في جميع
اللغات مع انهم لم يتفوه به احد وايضا ان تقسيم الحقائق الى الاقسام الثلاثة مما اتفقت
عليه الآراء ولا يرى احد خالف في ذلك فلو كان الامر كما ذكر لا يكون عند كل طائفة

من القائلين بالتوقيف والاصطلاح لانتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية عند القائلين
بالتوقيف واللغوية والعرفية فقط بالاصطلاح وفساده مما لا يكاد يلتبس على مثله
اتفق المطلع بمباحث الفن قلنا قد علمت فيما اسلفناه ان الحقيقة الشرعية ان القسم
الذي يستند اليه الوضع والحقيقة الشرعية في اصطلاحهم والتي بعد هي ما الذي يستند اليه
الوضع في هذه المسئلة مبنيا على التوقيف هو الله فلا ان يتأتى لاحد من المسلمين
بالاخرى مثلا من يجعل احديهما مبنية الاخرى وعلى تقدير ان يكون الوضع الحقيقة
الشرعية مستندا الى الله تعالى ويكون هو المراد من الشارع في تلك المسئلة لم يمكن
الجواب بان الحقيقة الشرعية في الاصطلاح عبارة عن الالفاظ الخاصة التي نقلها الشارع
الحقيقية عن معانيها الاصلية الى المعاني المعلومة فعلى هذا لا يلزم ان يكون جميع اللغات
حقايق شرعية بالمعنى المذكور وان كان الوضع فيها مستندا الى الله تعالى فيكون
الحقايق اللغوية في الاصطلاح الالفاظ المستعملة في معانيها الابتدائية مطلقا اي
كان واضعها الله تعالى جل ذكره **كلام** لا انضاح مقال ودفع الحجاب ما عسى
من يشتبه في هذا المقام من تفريعهم على هذه المسئلة المسئلة المعروفة بمسئلة مهر السر
والعلانية وهي انه اذا تزوج رجل امرأة بالف درهم واصطلحا على تسمية الالفين
بالالف فقال الامرنا وعلى التوقيف يلزم الالف لا صحة الاصطلاح المتقاعدين
في ذلك وعلى القول بالاصطلاح يصير المسئلة خلافية بناء على ان المناط هل الاصطلاح
اللغوي السابق او الاصطلاح اللاحق وفيه ما لا يخفى على من له ادنى اطلاع في مباحث
الفن وهو فروع فان المعتبر في الالفاظ الصادرة من اهل اصطلاح خاص هو المعاني
اللغوية او الاصطلاحية اعم من ان يكون اللغات توقيفية او اصطلاحية اذ على
التقديرين يكون الالفاظ حقايق لغوية كما عرفت والنزاع في ان المعتبر المعاني
اللغوية او الاصطلاحية فلا وجه لهذا التفريع اصلا بل الحق ان المسئلة من المسائل
العلمية التي لا يترتب عليها ثمرة مهمة في شيء من الفروع والمطالب العملية لان الله

في الالفاظ

في الحقيقة العرفية

في الالفاظ التي ثبتت فيها الحقايق الشرعية الحمل على معانيها الشرعية دون اللغوية
سواء كان الوضع في اللغات مستندا الى الله تعالى او البشر كما هو ظاهر وبجميع ما سلف وعن غيرها
الحمل على معانيها اللغوية مطلقا فيما اذا لم يكن لها معان عرفية وبها يرجع النزاع المعرفي
الآن في تقسيم اللغة او العرف وكذا فيما اذا كانت لها معان شرعية وتعذر ارادتها
لقيام القرينة ولا يختلف الحال في شيء من ذلك سواء كان الوضع مستندا الى الله تعالى
او البشر كما لا يخفى على من لاحظ مباحث الفن وتدبر **الفصل الثاني** في الحقيقة العرفية
تحقيق الحال في ذلك ان يستدعي الكلام في حدها وتقسيمها الى العامة والخاصة وبيان
الفرق بينها وبين الشرعية واللغوية وشرطها فهنا مباحث **الاول** في تحديدها
وتعريفها فنقول والذي يظهر من تضاعيف كلماتهم في ذلك يرجع الى وجوه ثلثة
الاول انها هي التي يستفاد منها المعنى في العرف سواء بقيت الاستفادة الفعلية
ام لا **والثاني** مثله الا انه اعتبر فيه الاستفادة الفعلية في الاستفادة المعنى في العرف
بالفعل **والثالث** انها اللفظ المستعمل في غير المعنى الاصلي الابتدائي بوضع طار بشرط
ان لا يكون الواضع فيه الواضع الاول ولا الشارع وتحقيق الحال ان الظاهر المختار من هذه
الاقوال يستدعي بيان الفرق بينها ليظهر حقيقة المقال فنقول النسبة بين هذه
الوجوه اما بين الاول والثاني عموم مطلقا لوضوح ان كلما يصدق عليه التعريف
الثاني يصدق عليه الاول ولا عكس كلية لصدق الاول في الموضوعات الطلبية المهجورة
بل الموضوعات الاصلية المهجورة ايضا انا نستفيد منها المعنى في العرف ثم هجر كالحقيقة انا
بينه وبين الثالث فكذلك فكلما يصدق عليه الثالث يصدق عليه الاول من غير عكس
لصدق الاول على الحقيقة اللغوية كالاسد والانسان والبارد والحار وغيرها مما لم يكن الغير
على هذا المنوال بخلاف الثالث واما بين الاخيرين فعموم من وجه لتصادقهما في
الموضوعات الطارية المهجورة وتفارق الثاني عن الثالث في الموضوعات الابتدائية
الغير المهجورة والثالث عنه في الموضوعات الطلبية المهجورة وقد ذكرنا النسبة بين

العرفية بالتفاسير الثلثة بين اللغوية بان النسبة بينها وبين العرفية بالتفسير الاول
عموم مطلقا لان كلما يصدق اللغوية يصدق عليه العرفية بهذا التفسير ولا عكس لصدقه
على الموضوعات الطارية عرفا مع احتمال العموم من وجه لاحتمال ان يكون بعض
اللغوية ما لم يستعمل بعد المعنى في العرف وبينها وبين العرفية بالتفسير الثاني عموم
من وجه لتصادقهما في الموضوعات الابتدائية الغير المهجورة وتفارق اللغوية
عن العرفية بهذا التفسير في الموضوعات الابتدائية المهجورة والعرفية عن اللغوية
في الموضوعات الطارية الباقية وبينها وبين العرفية بالتفسير الثالث تباين كما
لا يخفى وكذلك يظهر النسبة بين العرفية وبين الشرعية والعرفية بتلك التفاسير
بان يكون النسبة بينها وبين العرفية بالتفسير الاول عموما مطلقا اذ كلما يصدق
عليه الشرعية يصدق عليه العرفية ايضا بهذا التفسير ولا عكس لصدق العرفية من دونه
على الموضوعات الابتدائية والطارية التي يكون الوضع فيها مستندا الى غير الشارع
وعدم صدق الشرعية عليها بين وهكذا الحال بينها وبين العرفية بالتفسير الثاني
فهذا ان اريد بالعرف المأخوذ في هذين التفسيرين اعم من العام والخاص واما اذا
اريد منه الاول فيكون بينهما تباين واستفادة المعاني الشرعية في الالفاظ الشرعية
انما هي بالنسبة الى المتشرعين بشريعة نبينا صلعم لا بالنسبة الى كل اهل اللسان
فتأمل واما النسبة بينها وبين العرفية بالتفسير الثالث فتباين كما لا يخفى وانت
بعد الاطلاع على ما ذكرنا يظهر لك ان الحق هو التفسير الثالث اذ كما يكون الحقيقة
اللغوية الالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع واضع اللغة والشرعية
والالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع الشارع على ما مر الكلام
في كل منهما بما لا مزيد عليه ينبغي ان يكون الحال في الحقيقة العرفية ايضا كذلك بان
يكون الالفاظ التي يكون استفادة المعاني منها بمعونة وضع العرف لا اهل اللغة
والشارع ومعلوم ان مقتضى ذلك مباينتها لكل منهما وان بعض فهم المعاني من بعض

الالفاظ

الالفاظ تبعا لوضع اهل اللغة والشارع لا يقتضي ان يكون ذلك حقيقة عرفية
كما لا يخفى ولما لم يكن النسبة بين العرفية بغير التفسير الثالث واللغوية والشرعية
مباينة كلية ظهر ان الحق بين التفاسير المذكورة هو الثالث وايضا قد اتفقوا على تقسيم
الحقايق الى الاقسام الثلثة ومقتضى ذلك ان يكون كل واحد منها قسيما للآخر وهو
انما يتحقق على التفسير الثالث لا غير ان قلت ان الحقايق العرفية لو كانت موضوعات
طارية لا يكون الالفاظ المخترعة من ذلك قلنا ان الكلام في الحقيقة العرفية المتحققة
ومعلوم ان الفاظ الموضوعات الطارية لا المخترعة وعلى فرض تحققها نقول بانه راجع
تحت العرفية بناء على ان استناد الوضع في الحقايق اللغوية الى الله سبحانه وتحت اللغوية
بناء على اصطلاحية اللغات ويمكن القول بانه راجع تحت العرفية على الحالين كما
يتفاوت الحال في ذلك على التقديرين **البحث الثالث** في تقسيمها الى العامة والخاصة
فنقول قد عرفت مما سلف ان الحقيقة العرفية هي الموضوعات الطارية التي يكون
استفادة المعاني منها بوضع طار فاعلم ان ذلك الوضع اما بتعيين غير الواضع كالعربية
والاصول والمنطق والنحو والصرف وغيرهم كالطهارة والنجاسة والخلع والعبارات
بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية والحقيقة والمجاز والعلاقة وتنقيح المناط والصغرى
والكبرى والموضوع والمحمول والحال والتمييز والصحيح والمعتل والمضاعف والاجوف
وغيرها من الاصطلاحات المتداولة في انواع العلوم وانحاء الرسوم التي قد عينت
لغير معانيها الاصلية قطعا او لا بتعيين غير الواضع كالدابة والقارورة والغائط وغيرها
من الالفاظ التي هجرت في غير معانيها اللغوية من غير ان يكون التعيين فيها مستندا
الى طايفة مخصوصة فالاول يسمى بالعرف الخاص والعرفية الخاصة والثاني بالعرف
العام والعرفية العامة وتقسيمها الى القسمين باعتبار تعيين الواضع نفسه ايراد
مقال لدفع اشكال اعلم انه يرد في المقام ايرادات الاول ان مقتضى ما ذكر في
هذا المقام في وجه تقسيم العرفية الى القسمين المذكورين ان يكون الحقيقة الشرعية

من العرفية الخاصة فيلزم ان يجعل قسم الشيء قسيما له والثاني ان الوضع مع عدم تعيين
الواضع فاسد لان الوضع عبارة عن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى والتعيين
لا يتصور من غير معين ولو صح ان التعيين فعل لا يمكن اجتماع قاطبة اهل
اللسان عليه كما لا يخفى والجواب اما عن الاول فهو ان الامر وان كان كذلك الا انهم
افردوا ذلك النوع من العرفية الخاصة بالذكر لاختصاصه بمزيد الاحكام بالنسبة
الى الانواع الاخر كما لا يخفى على احد ويمكن ان يقال بمنع كون الحقيقة الشرعية في الحقيقة
العرفية لجريان الاصطلاح في تسمية العرفية بما لا يكون من وضع الشارع وتسمية
الحقيقة الشرعية بما يكون كذلك فعلى هذا لا يكون الحقيقة الشرعية نوعا من العرفية
الخاصة حتى يرد ما ذكر فيجعل قسم الشيء قسيما له بل هو قسم آخر مقابل لكل من
اللغوية والعرفية ولهذا قيدنا العرفية بما لا يكون من وضع الشارع واما عن الثاني
فهو ان الحقائق العرفية باسرها منقولات ولا يرد ما ذكر انما يتوجه لو كان طريق النقل
منحصرا في التعيين منه وهو غير مسلم لما عرفت في مقدمة الكتاب من انه كما يكون
بالتعيين كذلك يكون بالتعين وهو ان يكون اللفظ مستعملا في غير معناه الاصلي
مجازا ثم غلب استعماله فيه بحيث يفهم منه ذلك المعنى من غير افتقار الى قرينة ويهجر المعنى
الاول بحيث يكون ارادته متوقفة على القرينة ولما كان البلوغ الى هذا الحد لكثرة
الاستعمال الذي صدر من كثير من المستعملين فلا يمكن الاسناد الى معين بعينه
فلذا قيل ان الواضع فيها غير معين ومقتضى ذلك انحصار طريق الحقيقة العرفية
في النقل التعيني ويمكن ان يقال ان القول بكون الواضع فيها غير معين مقتضى
كونها في مقابلة العرفية الخاصة حيث ان الواضع فيها طائفة مخصوصة مشخصة
ويكون تلك الالفاظ حقائق في تلك المعاني بالنسبة الى كلماتهم وكلمات من
يخاطب باصطلاحهم دون غيرهم بخلاف العرفية العامة فانها حقائق في مخاطبات
قاطبة اهل اللسان في ذلك ويكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى المنقول اليه

عند الجميع بقي ان الواضع فيه غير معين اي حقيقية في ذلك المعنى غير مختصة ب
طائفة دون اخرى كما في العرفية الخاصة او يقال ان كون معنى الواضع فيها غير معين
انها مجهولة الواضع في الانظار وان كان معينا في نفس الامر لكن فيه تامل
لا يخفى على المتامل البحث الثالث في ثبوت الحقيقة العرفية وما يناسبها من المقالات
المتداولة في انواع العلوم وان رسم شاهد صدق على هذا المرام واما العامة فيها
فالذي يظهر من ترجيح جماعة من محققي اهل الكلام في هذا المقام انه لا كلام لكن
الذي يظهر من العلامة في النهاية تحقيق الخلاف في ذلك حيث قال حاصله لا نزاع ع
في امكان الحقيقة العرفية وانما الخلاف في الوقوع وربما نسب بعض من لا تتبع
بحاله القول بعدم الوقوع الى بعض الاصحاب في ذلك وكيف كان فالحق ثبوتها
بما لا يبقى النزاع فيه للقطع بان هذه الالفاظ متكثرة ويستفاد منها المعاني المغايرة
للمعاني اللغوية من غير افتقار في ذلك الى قرينة ولا يتفاوت الحال فيه عند طائفة دون
طائفة وهذا شان الحقيقة كالدابة فانها موضوعة في اللغة لكل ما يدب على الارض
فاختصت في العرف ببعض البهائم والقارورة فانها اسم لكل ما يستقر فيه الشيء
واختصت فيه بالزجاج والملائكة فانه ماخوذ من المالكة بمعنى الرسالة واختصت
فيه ببعض الرسل والخابية فانها موضوعة لما يخبأ فيه واختصت ببعض ظروفها
وهذه الالفاظ المذكورة اما عينت للمعاني المستعملة في اوائل الامر والبداية واستعملت
في بداية الامر فيها مجازا ثم بكثرة الاستعمال صار الامر فيها على الوجه المذكور والامر
في بعضها على النحو الاول وفي الاخر منها على النحو الثاني وايا منها كان يثبت المرام
فعلى الاول يكون الالفاظ كلها منقولات بالنقل التعييني وعلى الثاني بالنقل
التعيني وعلى الثالث بالوجهين وعلى جميع التقادير يثبت المرام ان قيل ان وضع
الالفاظ لا بد له من اظهار المقاصد والمطالب واظهار الحوائج والمطالب وهذا يحصل باللغة
فما الداعي لتغييرها حيث يثبت الحقيقة العرفية قلنا لا شبهة ان اهل اللغة الالفاظ

بجميع المعاني بان يكون بازاء كل معنى لفظ غير ثابتة وكيف مع ان الالفاظ متناهية
لتركبها من الحروف المتناهية والمعاني غير متناهية ولامتناع احاطة المتناهي بغير
المتناهي بين فعلى هذا قد يكون الحاجة ماسة الى التعبير عن بعض المعاني
الذي لم يتحقق له وضع وذلك المعنى اما ان يكون من المعاني المناسبة لما وضع
له في اللغة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون التعبير عن ذلك المعنى المفتقر اليه
باللفظ المخترع او بالموضوع لغيره فهنا احتمالات اربعة لكن اختراع الالفاظ غير معهود
منهم لكمال اهتمامهم بحفظ اللغة والخروج عن قانونها مطلقا فبقي من الاحتمالات
اثنان عن التعبير المعنى الغير الموضوع له في اللغة ولا المناسب له والمعنى الغير الموضوع له
في اللغة المناسب له باللفظ اللغوي وعلى الاول لا يمكن ان يكون ذلك على طريق
المجاز لانتفاء العلاقة كما هو المفروض فتعين ان يكون ذلك بتعيين اللفظ له
تعيينا تاما سماه ائمة الاصول والبيان بالمرتجل وعلى الثاني يمكن ان يكون الاستعمال
حقيقة كما يمكن ان يكون مجازا لكن ربما الحاجة الى التعبير عنه صار موجبا لكثرة
استعماله فيه حتى بلغ الى حد الحقيقة فهذا هو الداعي في تغيير اللغة وثبوت الحقيقة
العرفية لا يقال ان كثيرا من الحقايق العرفية يقتضيها يكون لبعض افراد مسميها
اللغوية والمذكور لا يصلح وجها الا للشيء الثاني لمعانيه المغايرة لمسمياتها
لانا نقول ان ذلك انما هو لشدة الحاجة الى التعبير عن ذلك البعض دون الاخر
وهي موجبة لكثرة استعمال اللفظ هناك دونه والتعيين في الاول لا الامر الاول
وهو ما تقدم هنا واستدل القايل باستحالة الحقيقة العرفية بانه يمتنع اتفاق
الخلق الكثير على النقل للفظ وكانه قد توهم انحصار طريق ثبوت الحقيقة العرفية في
التعيين والا فالحكم بامتناع تحقق غلبة الاستعمال من الكثير مما لا وجه له ولا برهان
عليه وكيف مع ان تحقق الغلبة من الكثير اظهر من تحققها من القليل كما لا يخفى
على من له ادنى حظ من العلم الا قليل ولا يكاد يشتبه على من لا يكون له نصيب

من

من الادراك الا يسير على انا نقول ان استحالة التعيين من الكثير على فرض التسليم انما يكون
مسلمة عند استناده الى الجميع في نفس الامر واما اذا استند الى البعض وتبعه الباقي
في ذلك فيكون الاستناد الى الجميع وكذا النقل كما لا يظهر حقيقة ذلك مما اسلفنا . [illegible]
بقي الكلام في هذا المقام في ان حصر الحقايق في هذه الاقسام هل يكون صحيحا
فلا يوجد حقيقة الا وقد اندرجت تحت واحد منها ام لا بل هنا قسم اخر غير مندرج تحت
شيء منها ظاهر جماعة بل صريح بعضهم الثاني لان الاعلام الشخصية غير مندرج تحت شيء
من الاقسام المذكورة مع كونها حقيقة حقايق لاستعمالها فيما عينت لها وانما نقلها اما
من غير افتقار الى قرينة اما عدم اندراجها تحت الشرعية واللغوية فلظهوره مبين على البيان
وكذا الحال بالنسبة الى العامة من العرفية واما عدم اندراجها تحت العرفية الخاصة
فلتصريحهم بان الواضع فيها من فرق وقوم والاعلام ليست كذلك لاختصاص الواضع فيها
بواحد والذي بعض في هذا المقام ما ادعاه انها ليست بحقايق ولا مجازات قال العرفي [illegible]
ليست حقيقة ولا مجازا لكونها من الالفاظ والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له
والمجاز في غير ما وضع له في الشيء كما قد عرفنا قبل هذا الاستعمال اللفظ وانما
الاعلام ليست كذلك فان مستعملها ليس استعملها فيما وضعها اهل اللغة له ولا في غيره
ولكن من وضعها فلا يكون حقيقة ولا مجازا وفساد هذا الاستدلال مما لا يفتقر الى
البيان اذ المراد من الموضوع له في تعاريف الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما
وضع له اما ان يكون الموضوع له اللغوي او الاعم وعلى الاول نقول بعد انتفاء ذلك
بالنسبة الى المعنى العلمي وان كان مسلما لكن الذي يلزم من ذلك ان لا يكون الا
حقيقة لغوية بالنسبة الى المعاني العلمية وهو مسلم ولا يلزم منه انتفاء الحقيقة مطلقا
ضرورة ان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم وعلى الثاني نقول ان ذلك وان كان مسلما
لكن استلزامه ان لا يكون الاعلام حقايق بالنسبة الى المعاني العلمية ممنوع وكيف مع انها
تعينت لتلك المعاني وليس المراد من الوضع الا ذلك ونقول هو ذلك

كونها موضوعة بناء على هذا الاستعمال المتأخر لا يخفى ما فيه لانه على تقدير الاول وان كان
مسلما فيرد ان استعمال اللفظ في الموضوع له الثاني مسبوق بالوضع اللغوي لكن
على تقدير تسليم انتفاء ذلك في الاعلام لا يلزم ان لا يكون حقيقة مطلقا كما تقدم و
على التقدير الثاني فيمنع الملازمة ضرورة ان استعمال اللفظ في الموضوع له الغير اللغوي
انما يستدعي تحقق ذلك الوضع على الوضع اللغوي كما لا يخفى وعدم الافادة لا يمكن من
ان اريد ان الاعلام ليست من الموضوعات اللغوية المنسوبة الى اهل العربية فهو مسلم
لكن لا اختصاص له بالاعلام بل كل من الحقائق العرفية والشرعية كذلك فكما لا يمنع ذلك
من اتصافها بوصف الحقيقة فليكن غير مانع بالنسبة الى الاعلام لانتفاء الفارق وان
اريد انها ليست من موضوعات اهل العربية مطلقا فهو ممنوع كيف مع ان عمرا وزيدا ونحوهما من الاعلام
المتكثرة موضوعة في اللغة قبل المعاني العلمية فلذلك مما لا يرتاب فيه كما لا شك في عدم تحقق
افادة المعاني العلمية حقائق بالنسبة الى كلمات واضعها ومن يخاطب باصطلاحه
حد الحقيقة عليه وانكاره مما لا يجترئ عليه الكلام في انها هل تكون مندرجة تحت واحد
من الاقسام المذكورة او لا بل هي قسم اخر على حدة فلا يصلح حصر الحقائق في الاقسام المتقدمة
فنقول الظاهر انها راجعة تحت العرفية الخاصة والظاهر ان مرادهم من كون الموضوع فيها
من فريق او طائفة انها حقيقة عندهم لا لزوم صدور الوضع منهم لبعد ان يكون الا
مصطلحات المتكثرة في العلوم وغيرها باسرها مما اتفق عليه طائفة ثم عينوا بازاء معانيها
بل الغالب صدوره من بعض ثم تبعه غيره ممن دخل معه في تلك الطائفة ثم ذلك البعض
واحدا مستقلا واما الاسرف في الاعلام الجنسية كلها لانها حقيقة في المعاني العلمية عند كل
من يوافق الواضع في ذلك على ان دعوى حصر الوضع في الاعلام من واحد ممنوعة
انه مما يتفق مشاركة جمع في تعيين اسم لبعض المسميات كما في الحاق الاراضين والعمارات
استقصاء عقلي اعلم ان الاقسام المتصورة المنقلب بملاحظة اقسام الحقائق من اللغوية
والشرعية والعرفية والاصطلاحية ستة عشر يحصل من ملاحظة كل من الاقسام مع

بقية

الاربعة نقل اللغوية من اللغوية والشرعية والعرفية والاصطلاحية ونقل الشرعية من
الشرعية واللغوية والعرفية والاصطلاحية ونقل العرفية من العرفية واللغوية والشرعية
والعرفية لكن بعضها من هذه الاقسام معلوم التحقق وبعضها معلوم العدم وبعضها
محتمل الامرين والتفصيل يظهر بعد الاحاطة بما ذكرنا في هذه الاقسام الثلثة فلا
اطيل بذكره من المذاكرين **الفصل الرابع** في الامور المتعلقة بالاقسام المذكورة
للحقائق وفيه مباحث **الاول** في تعيين الموضوع له فقد اختلفوا في ذلك على اقوال اربعة
الاول ان الالفاظ باسرها موضوعة للامور الخارجية **والثاني** انها موضوعة للمعاني
الذهنية **والثالث** انها موضوعة للماهيات من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها موجودة
في الخارج او مرتسمة في الذهن **والرابع** التفصيل بان الالفاظ في الجزئيات الخارجية
موضوعة للاشخاص الخارجية وفي الجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية وفي الكليات من
حيث هي هي فهو قول بالاقوال الثلثة كل في مورد واستدل من ذهب الى الاول بانها لو لم تكن
موضوعة للحقائق الخارجية لما كانت متبادرة منها عند الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الشرطية فلانها لو لم تكن من المعاني الحقيقية والتبادر علامة على ما تقدم تحقيقه من علامات الحقيقة
وعلامة الشيء ما لا يوجد في غيره ولا يكون خاصته واما بطلان التالي فلان
المتبادر من قولك خلق الله السماء وبعث النبي وافتتحنا الدار واشتريت الادام وبعت
الدار واكلت الخبز وشربت الماء وغيرها الا الحقائق الخارجية بحيث لا يمكن الحمل على غيره
فلو لم تكن الالفاظ موضوعة بازائها لم يكن الامر كذلك ويمكن الجواب عنه بالمعارضة
والمناقضة اما الاول ففي وجوه الاول ان الالفاظ لو كانت باسرها موضوعة للامور
الخارجية لامتنع اطلاق شيء منها حقيقة على المعدومات في الخارج والشرطية ظاهرة
اما بطلان التالي فللقطع بان شريك الباري والمعدوم والمنفي وما شابهها حقيقة
في معانيها المفهومة منها مع انه لا يتحقق لشيء منها في الخارج وكذا الكلام في الالفاظ
المستعملة في المعاني الكلية والصور الذهنية الجزئية **والثاني** انها لو كانت كذلك

لزم امتناع الكذب في الاخبار وبطلانه غني عن البيان اذ الفرض ان القضية بانفسها
الدالة على الصادقة والكاذبة ان الشرطية فلا نزاع على هذا التقدير يلزم ان يكون كل خبر
موضوعا للموجود في الخارج ولا عليه فالمتكلم بزيد قايم الموضوع لقيام زيد الموجود
في الخارج انما يكون عند تحقق القيام له في الخارج ح لا يكون الكلام صادقا واجيب بان
ذلك انما يتوجه اذا كانت دلالة الالفاظ على معانيها عقلية اذ ح يمتنع تخلف المدلول
عن الدال فيلزم من الدال على النسبة الخارجية وهو الخبر تحققها في الخارج كما يلزم من اللفظ
المصنوع وجوده لا نظر لكثرتنا سد بل كلا انها وضعية يتخلف المدلول عن الدال لعدم الدلالة
الوضعية ثم لا شبهة ح في انه لا يلزم من قولنا زيد قايم الدال على تحقق النسبة في الخارج تحققه
ويمكن ان يقال انه بناء على القول بكون الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الخارجية استعمالها
في الموضوع له انما يكون عند تحقق النسبة في الخارج ح لا يحتمل الكلام غير الصدق
جواز تخلف المدلول لا ينفع حينئذ لان الاستعمال في غير الموضوع له وان كان محتملا لكن المشتهر
ح غير واردة على قسم وهلكون الاخبار المستعملة فيها ومنعقد صادقة ابدا لاقتبا
المستعملة في المعاني المتنافية فيها ومنعقدها كالاذن كذلك ويمكن ان يجاب عن المعارضة
بجواز وهو انه انما كنا ستوجه لو كان القايل بكون الالفاظ موضوعة بازاء المعاني
الخارجية لا يكون فيها موضوعة للمعاني الخارجية المطابقة لنفس الامر بحسب الواقع وليس
الامر كذلك كما ستقف عليه في حكاية تغير التسمية بتغير الصور الذهنية فح كونها
موضوعة للمعاني الخارجية المطابقة لنفس الامر بحسب اعتقاد المتكلم فعلى هذا نقول
ان زيد قايم موضوع عنده لقيام زيد الموجود في الخارج باعتقاده فنقله مطابقة
الاعتقاد للواقع يكون صادقا وعند عدمها يكون كاذبا ويمكن حل الجواب المذكور على
ذلك والثالث ان الالفاظ باسرها لو كانت موضوعة للمعاني الخارجية لزم امتناع
تحقق الوضع في المركبات والحروف لان معانيها امور نسبية والنسبة لا وجود لها
في الخارج والتالي باطل للقطع بتحققه في الجميع كما حققناه في المقدمة بحيث لا يتوجه عليه

شك

شك سببه ومن هنا ظهر ان المعارضة المذكورة مبنية على التسليم وقطع العين عن الحقيقة
ويمكن الجواب عن ذلك بان القائل من قال بكونها موضوعة للمعاني الخارجية اراد
ما يكون موجودا في الخارج بنفسه او بواسطة الغير والمنتفي في النسبة الوجود على الطريق
الاول لا الثاني واما الثاني فهو انا لا نسلم تبادر المعاني الخارجية عند انتفاء القرينة
واستفادتها من الالفاظ المذكورة في الامثلة المتقدمة وان كانت مسلمة لكنها
مقرونة بالقراين الدالة على الخارجية كالدخول والبيع والشرب والاكل والشرب
والفهم الذي هو المستعمل في اثبات الحقيقة انما هو الفهم من غير معونة القرينة لكن
خلا ان الانصاف انا لو قلنا انه لا شبهة في تبادر المعاني الخارجية من الالفاظ المنقول عنه
وان تجردت عن القراين المذكورة واما ثانيا فلان الالفاظ المذكورة انما تصلح
للقرينة لاستفادة المعاني الخارجية منها لوضوح انه لا يراد منها المعاني الذهنية
لا يكون صالحة لذلك واستفادتها انما هو لتبادرها منها فلا يكون ذلك الا لانها
للمعاني الحقيقية لا يختص نفسه تسليم تبادرها منها لكن غاية ما يلزم من ذلك كونها حقيقة
في تلك المعاني وكذا الكلام فيما يكون الامر فيه على تلك الشاكلة ولا يثبت منه الكلية
التي ادعاها المستدل من وضع الالفاظ باسرها للمعاني الخارجية ومنه تحقيقه
الحال وتفصيل المقال فنقول بان الحق من بين الاقوال ما استدل القايلون بالثاني
بما حاصله لو لم تكن موضوعة للصور الذهنية لما دارت معها وجودا وعدما والتالي
باطل اما الملازمة فلان الصور الذهنية اما ان تكون مجازية للالفاظ او ليست
هي ليست مثل التشبيه لا وجه لعدم امكان الاطلاق عند انتفائها اما التالي
فغير محتاج الى البيان واما على الاول فلان المعاني الحقيقية للالفاظ غير الصور
الذهنية من الامور الخارجية والفرض ان قضية انتفاء المعاني المجازية فيه
صالح لسلب اطلاق الالفاظ على المعاني الحقيقية وكيف مع انه يمكن ذلك وان وقع
الالفاظ لا استعمالها في المعاني الحقيقية وانتفاء غيرها كيف يصير ما نحن فيه

ذلك القابلية وكذا اطلاق اللفظ على المعاني المجازية الا بسبب صحة العلاقة على معناه
الحقيقي المشهور واما بطلان الثاني فلان من راى شبحا بعيدا فظنه حجرا يرتسم صورة
الحجرية في ذهنه ويسميه به فاذا تغير ذلك بظنه شجرا يرتسم صورة الشجرية في ذهنه
ويسميه به واذا تغير ذلك بظنه انسانا يرتسم صورة في الذهن فيسميه به ولا يطلق لفظ
الحجر والشجر وان كان هو في نفس الامر واحدا منهما فان نسبة المعنى المجازي وهو الصورة
الحجرية مثلا متغير وصار سببا لعدم صحة اطلاق لفظ الحجر بمعناه الحقيقي على فرض
ومنه المعنى الخارجي وكذا اطلاق اللفظ على المعنى المجازي بعد الصورة الانسانية
صار سببا لعدم اطلاق اللفظ الموضوع له هو الحجر مثلا عليه فنقول تغير التسمية بتغير
الصور الذهنية مع كون المسمى في الخارج واحدا وكذا عدم تغيرها مع كون المسمى
مختلفا دليل ظاهر على كون الوضع للصور الذهنية لا الامور الخارجية اما الاول فقد
ظهر واما الثاني فلان من راى اشياء مختلفة في نفس الامر كالشجر والحجر والانسان وظن
الجميع انسانا مثلا لا يرتسم في ذهنه الا الصورة الانسانية ولا يصح عنده الا اطلاق
الجميع لفظ الانسان على هذه المناسبات في هذا الدليل ولو لم يكن الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية لما تغيرت التسمية بتغير الصورة مع كون المسمى في الخارج احدا
وكذا بطلان التالي فقد ظهر مما ذكر والجواب بعد تسليم المنع ما المعاني الخارجية باعتقاده فلا
اعتقد ذلك الشيء في الخارج حجرا سماه به لما تبين له فساد ذلك الاعتقاد واعتقد
كونه شجرا سماه به وهكذا فالتسمية حجرا انما هو باعتقاده حجرا في الخارج وكذا الحال
في الشجر وتعدد الالفاظ انما هو مع الشيء الخارجي باعتقاده ان تعلق الشيء
الخارجي في الواقع وفي نفس الامر غير مختلف فلو كان اللفظ موضوعا بازائه لما وجب الاختلاف
قلت ان اللفظ بناء على هذا القول وان كان موضوعا للشيء الخارجي النفس
الامري لكن الشيء الخارجي النفس الامري الذي يحكى يكون باعتقاد المستعمل
كذلك وحيث اعتقد انه الحجر النفس الامري اطلق عليه اللفظ الموضوع للشيء النفس الامري

ثم

ذلك

ثم لما تبين له فساده ظهر انه ليس بحجر النفس الامري فاخطأ في التسمية فعلم ان
انما يتعين لو قلنا بان اللفظ موضوع للشيء الخارج النفس الامري بشرط مطابقته
للواقع ولكنه ليس كذلك لا شبهة في ان وضع الالفاظ للاستعمال في المعاني ولو كان
الامر على ما ذكر لما امكن ذلك الا بعد العلم بمطابقته للواقع بحيث لا يحتمل
المخالفة وهو مما يقطع بفساده بل يمكن ان يقال سمى الشيء اصطلاحا لاشتباه
ونظر في الغلط اللفظي ليس على انه لا ينافي الحال في ذلك بين كونه موضوعا
للشيء الخارج او الصورة الذهنية لان مقتضاه ان يكون موضوعا للصورة الذهنية
النفس الامري بشرط مطابقتها للواقع فينبغي ان لا يطلق عليه الا اللفظ
الموضوع بازاء الصورة الواحدة المطابقة وما تحمل هذا الا شراط في الشيء الخارج
من الصورة في الامور الحكمية التي لا يدخل الحقيقة بها الا من لم يكن له من العقل
حظ ومن الفهم نصيب واقول فمن وجوه الاول هو انه لا يجوز ان يكون الالفاظ
باسرها موضوعة بازاء الصور الذهنية اذ لو كان الامر كذلك لما امكن استعمال
من الالفاظ في المعاني الخارجية الا على وجه المجاز دون الحقيقة والتالي باطل اما
الشرطية فظاهر اذ على هذا التقدير لا يكون الموضوع له الا الصور الذهنية فيكون
المعاني الخارجية غير الموضوع لها فاستعمال الالفاظ فيها لا يكون في الموضوع له
فلا يكون حقيقة واما بطلان التالي فللقطع بتحقق ما هو الحقيقة من التبادر
وعدم صحة السلب والاطراد في كثير من الالفاظ بالنسبة الى الخارجية كما مر ثم
منها الاشارة وكيف لا مع ان ارادة الصور الذهنية في كثير منها غير ممكن كما في قولك
زيد مريض وعمرو شاعر وبكر فاضل ونحوها واحتمال استعمالها في المعاني الخارجية
مجازا للعلاقة المشاكلة لا يحتمله من له ادنى اطلاع على مباحث الفن وقد عرفت وجهه
وبالجملة ان الحكم بمجازية الالفاظ باسرها في المعاني الخارجية مما يقطع بفساده بل
خلاف الضرورة والثاني باطل هو انه لو كانت الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية

لوجب لانتقلنا عند سماع الالفاظ اليها لما قال بكونها الملازمة بينهما ابتداء لم
للقطع بان من سمع لفظ زيد مثلا لا ينتقل منه الى زيد المعلوم المرتسم
في الذهن من غير التفات الى تلك الصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين
للصور الذهنية والثالث هو انه لا يمكن ان يكون الالفاظ باسرها موضوعة
للصور الذهنية اذ من الالفاظ ما لا صور ذهنية لمفاهيمها كلاشئ واللاموجود
ونحوهما ضرورة ان كل ما يوجد في الذهن فهو شئ وموجود فيه فتامل ثم على تقدير
غض العين عما يرد فلا بد ان نقول ان غاية ما يلزم من الدليل المذكور انتفاء الوضع
في الالفاظ للمعاني الخارجية ولا يلزم من ذلك ان يكون الوضع فيها للصور الذهنية
لاحتمال الواسطة بان يكون الوضع للماهية من حيث هي ان قلت ان هذا الايراد
ذكره انما يتوجه اذا كان هذا القول ممن قال بحصول الاشياء باشباحها في الذهن
واما اذا كان ممن يقول بحصول الاشياء بانفسها فيه فلا لان المراد بالصورة حينئذ الماهية الموجودة
قلنا نعم لا المقيدة المطلقة بل الماهية باعتبار الوجود في الذهن فلا ينتهض الدليل
لاثبات المدعى ايضا لوضوح انه لا يلزم من عدم وضع اللفظ للمعاني الخارجية وضعه
للماهية الموجودة في الذهن لاحتمال الوضع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن
تحققها في احد الظرفين كما هو القول الثالث في المسئلة ثم ان الفاضل الباغنوي
في حاشيته على تعليقات الامور العامة من التجريد جعل النزاع في هذه المسئلة مبنيا على
النزاع المعروف بين ارباب المعقول في المعلوم بالذات من انه الصورة الذهنية
بناء على انها الحاصلة في الذهن حقيقة دون ذي الصورة انما يحصل فيه باعتبارها فيكون
تلك الصورة معلومة بالذات وذو الصورة معلوما بالتبع او الامر الخارجي كما ذهب اليه
افضل المتاخرين المحقق الطوسي والامام الرازي ومن تبعهم المحقق الشريف ومن تبعهم بناء
على انه هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما هي مرآة للملاحظة وآلة لها كيف لا
قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون مشعورية الصورة بل مع انكارها كما

للمتكلمين

للمتكلمين النافين للوجود الذهني فعلى هذا من قال بالاول في تلك المسئلة كالشيخين
الفارابي والرئيس واضرابهما يلزمه القول بوضع الالفاظ للصور الذهنية وما في حكمها
ومن قال بالثاني كمن تقدم ذكرهم يلزمه القول بوضعها للامور الخارجية حيث قال
في الحاشية انهم قد اختلفوا في ان الالفاظ اسام موضوعة للصور الذهنية او المعلوم الخارجي
وقد اختلفوا ايضا في ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية او المعلوم الخارجي والقول
الخلاف الاول متفرع على الخلاف الثاني اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات
انتهى والظاهر ان الامر كذلك الا انه لابد للواضع حين الوضع من العلم بالموضوع له واختصاص العلم
بالتبع بالوضع واما المعلوم بالذات ففيه بحث فتامل والمستفاد من كلام صاحب المحاكمات
في مسئلة المعلوم بالذات في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها الصورة الذهنية
والظاهر ان هذا التفصيل هو مراد المحقق الطوسي وشارح كلامه وان كانت كلماتهم مطلقة كيف
يتوهم في شأن امثالهم ان المعلوم بالذات في غير الموجودات الخارجية ايضا هو الموجود الخارجي
عندهم مع ان ذلك مما لا يتفوه به عاقل فضلا عن مثلهم [illegible] الا انه يقال ما ذكره الفاضل
الباغنوي في حاشيته على المحاكمات بعد نقله القولين في المعلوم بالذات انه يتجه بعد
الدليل المعلوم في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها هو الصور الذهنية
كما يستفاد من كلام صاحب المحاكمات مما لا وجه له منشاؤه اطلاق القولين في باب [illegible] ثم
على البناء المذكور من كون النزاع فيما نحن فيه مبنيا على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات
يكون وضع الالفاظ عند المحقق ومن تبعه للامور الخارجية في الموجودات الخارجية وللذهنية
في الموجودات الذهنية فهذا القول انما يكون قولا ثالثا بالنسبة الى القول الاول
اليه وهو [illegible] لا ان احتمال وضع اللفظ في الامر الخارجي في غير الموجودات الخارجية مما
لا يصدر عن عاقل فالحق ان ينبغي عنه بعض ما ورد عليهم ثم ان تبيان عدم امكان
ارادة الاطلاق من مقالة القائلين بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي انما هو
حمل الامر الخارجي في كلامهم على معناه المعلوم المتقدم لكنه ليس بلازم لجواز ان يكون

المراد بالامر الخارجي مقابل الصورة اي الماهية من حيث هي اما الموجود في نفس الامر
بناء على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لا في الخارج الا ان تصير موضوعات
لقضايا ايجابية وهذا ... هنا مما ... من شدة شرح الفقه للفاضل ... انما يصح
في الكليات دون الاشخاص فلا يصح ان يقال المعلوم في زيد ونحوه الماهية الا الشخص
بل الشخص والموجود في نفس الامر بعينه فعلى الماهية والصورة فجعلها في مقابل الشخص
كما عرفت من ان المعلوم بالذات بناء على القول الاول الصور غير صحيح بل لا يصح جعله
في مقابل شيء اصلا لان كل شيء موجود في نفس الامر بالمعنى المذكور نعم يمكن ان
يكون مرادهما بالامر الخارجي والصورة فيشمل الماهية من حيث هي والشخص الخارجي
والذهني فيرجع القولين حينئذ الى ان المعلوم بالذات اما الصور الذهنية او والصور هي
في الكليات والجزئيات الذهنية الماهية التي يلتفت اليها في ضمن الصورة الحاصلة في
الذهن وفي الجزئيات الخارجية نفسها فعلى البناء المذكور يكون وضع الالفاظ عند ارباب
هذا القول لذي ما صور مثلا هنا يمكن ان تكون هذه المعنى من الامر الخارجي في القول الاول
فيما نحن فيه وهو ان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية فلا يكون القول بالقولين
في المسئلتين مختلفا بل يكون القول الاول صحيحا لما آل هو القول الرابع فيتعلق النزاع
في المسئلة والمحقق الخونساري جعل النزاع بين القولين المذكورين فيما نحن فيه
في مسئلة المعلوم بالذات لفظيا عند صحة البناء المذكور من كون النزاع في هذه المسئلة
مبنيا على النزاع في تلك مبنيا على ان مراد المحقق الطوسي ومشاركه من كون الا الخارج
معلوما بالذات انما هو في الموجودات الخارجية واما في غيرها فالصور الذهنية فيصح
البناء المذكور ان يكون الوضع في الاول للامر الخارجي وفي الثاني للصورة فتدبر
ليظهر ان الشيخ الرئيس والفارابي ممن ذهب الى ان الوضع للصور الذهنية ولما
استبعد من نسبهما المصير الى وضع اللفظ للصورة في الموجودات الخارجية ليظهر
يجعل مذهبهما ان الوضع للصورة في غيرها دونها فيما وهو التفصيل المذكور

ولما كان

ولما كان المفروض ان هذا النزاع متفرع على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات يلزم ان يكون
مذهبهما فيها التفصيل المذكور في كلام المحقق الطوسي فيرجع مآل القولين في مسئلة
الوضع الى شيء واحد وهو ان الوضع في الموجود الخارجي للامر الخارجي وفي الموجود الذهني
للصورة ومآل القولين في مسئلة المعلوم بالذات فيجعل هنا الحكم بكون المعلوم بالذات
الامور الخارجية بعنوان الاطلاق دليلا على التفصيل المتقدم ومنها هذه بعد صحة
البناء المذكور الى تخصيص المذهب في مسئلة الوضع ولما علم مذهب الشيخين ان المعلوم
بالذات هي الصور يعلم بعد صحة البناء مذهبهما ان وضع الالفاظ للصور ولما كان القول
بعضهما للصور مطلقا ولو في الموجودات الخارجية فاسدا جعل ذلك دليلا على ان مذهبهما
ليس الاطلاق بل التفصيل ومنها هذه بعد صحة البناء المذكور ان يفهم من ظاهر كلامهما
من كون المعلوم بالذات هو الصور مطلقا ليس مما يقولون به بل المراد ما عدا الموجودات
الخارجية فيصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين وانت خبير بان فتح ابواب
امثال التكلفات المذكورة لرفع النزاع المسائل الخلافية لا يمكن ويتصرف في كثير من المواضع
المختلفة لم يكن في جميعها وكيف كان ان القول بكون الالفاظ باسرها موضوعة للمعاني
الذهنية مما لا شبهة في فساده ما دام محمولا على ظاهره ويمكن ان يكون مرادهم التنبيه على ان الاثر
المترتب انما من الهام يكون موضوعة للمعاني النفس لا مرتبة الخارجية التي غير محتملة للمعاني الفترة
الخارجية التي علم في الذهن انها كذلك فالغرض مثلا ليس هو موضوعا لما هو غرض في الخارج
ونفس الامر بحيث لا يعقل انطباقه بل للغرض الذي علم بعنوان الغرضية وتمثلت منه صورته الغرضية
في الذهن ولو مع مخالفته للواقع فيكون مآل هذا القول على هذا التقريب ان الالفاظ موضوعة
للمعاني الخارجية التي علمت انها كذلك لا المعاني الخارجية التي طابقت الواقع غير محتملة للمعاني الغير
محل معتقدا لتم على هذا المعنى وان كان مخالفا للظاهر في نفسه متشكل ابا لكن لا يبعد ان يحمل
ما في اثبات المرام من غير تسمية الاشباح عند تغير الصور على ما تقدم مثلا بيان الارادة
هذا المطلب ومن هنا في عبارة هذا المقصد فيكون مرادهم هنا على ان الغرض وضع الالفاظ للمعاني

الخارجية الواقعية ولا يلزم انه لا يمكن التسمية في الشيء الخارج عند تخيلنا اياه خلاف ما هو
في الواقع وانه لا يتغير التسمية بتعقلنا اياه امورا متغايرة بل هي موضوعة للامور الخارجية
وح يرد عليه الا ان لاهل مطالبة باطراد هذا المعنى في جميع الالفاظ مع ان من الالفاظ
ما لا خارج له سيما فيما كالالفاظ الموضوعة للامور الكلية وبجملة الالفاظ الموضوعة للمعاني
المعدومة ويمكن ان يتصدى في اثباته بان يقال ان مرادهم ان وضع الالفاظ اما في الموجودات
الخارجية فقد عرفت واما في غيرها فبان يقال ان الالفاظ الكلية موضوعة للمعاني كليا لا
لما يكون في نفس الامر والواقع وهكذا الجزئيات الذهنية فعلى هذا الاحتمال يمكن رجع
النزاع بين علم القولين من وضع الالفاظ للامور الخارجية والامور الذهنية لفظيا بان
يكون المراد من الامور الخارجية بخلاف الامور الذهنية من حيث انها معلومة فيخرج الصور
الذهنية الامور المعلومة فتامل وانت عم انتهاض حجتهم في اثبات هذا المرام وهذا
حق قد ما وانا اليه فيما سلف ونصرف زمام الكلام اليه فيما غير مع زيادة تحقيق بحيث
يأخذ التحقيق ورب التوفيق والقول الثالث هو ان الالفاظ باسرها موضوعة للماهية من حيث
هي مع قطع النظر عن تحققها في احد الظرفين وهو مختار جماعة من المتأخرين منهم الفاضل
الباغنوي لتوجيه ان ما ذكر في اثبات القول الثاني انما يتم اذا كان المراد من الصورة
الذهنية الماهية من حيث هي فانه قد يطلق الصورة على الماهية على ما ذكره في حاشية
على الاشارات بخلاف ما اذا كان المراد من الصورة الذهنية معناها الظاهر فانه حينئذ
لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامور الخارجية وضعها للصور الذهنية لجواز وضعها
للماهية من حيث هي وربما استدل عليه بانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات
الخارجية ولا الصور الذهنية تعين القول بوضعها للماهية وفي كليهما نظر اما في الاول
فلانا لا نسلم ان مقتضى ما ذكر في اثبات القول الثالث الوضع للماهية من حيث هي بل غاية
التسليم منع ان يكون مقتضاه انحصار الوضع في الالفاظ للماهية من حيث هي لجواز ان
بوضع بعض الالفاظ لها لا يظهر وجه التأمل ثم ان اطلاق الصورة الذهنية على الماهية لم

اي

اي باعتبار وجودها الذهني لا اطلاقها على الماهية من حيث هي وما في الثاني فلانه
ظهر من المباحث السالفة فرضنا والقول بوضع الالفاظ باسرها للموجودات الخارجية
او الذهنية ولا يلزم منه انحصار الوضع للماهية من حيث هي لجواز ان يكون الوضع في بعض
للموجود الخارجي وفي بعضها للموجود الذهني وفي آخر للماهية من حيث هي كما في القول الرابع
في المسألة وكيف يصح ان وضع الالفاظ للماهية من حيث هي انما يكون مسلما في الكليات واما
في الاشخاص فلا لوضوح ان اللفظ الدال على الشخص كزيد مثلا لو كان موضوعا للماهية
من حيث هي لكانت تلك الماهية اما ماهية الانسان وغيرها وكلاهما بين الفساد ضرورة لبطلان
والملازمة بينة اما في الشق الاول فلانه يلزم ان يكون المفهوم من لفظ زيد مثلا عين
المفهوم من لفظ الانسان وفساده من فرط الظهور كالشمس في رابعة لا يستلزم انكار
زيد الجزئي الحقيقي كليا ويلزم منه انحصار الالفاظ في الكليات وهو مما يشهد اتفاقهم بل
الضرورة على خلافه وكيف يصح ان نفس تصور مفهومه يمنع من الشركة بين كثيرين ومفهوم
الانسان غير مانع منها واما بطلان الشق الثاني منه فكذلك لان ماهية زيد غير ماهية الانسان
مع قطع النظر عن وجوده في الذهن وفي الخارج حتى يكون هو الموضوع له بل ماهيته هي ماهية
الانسان اذ الحق عند ارباب التحقيق انه ليس في هوية كل شخص سوى الماهية الكلية
فانها اذا وجدت في احد من الظرفين المعلومين صارت متشخصة بدون انضمام شيء اليها
فان كان الخارج كان تشخصها خارجيا وان كان الذهن كان تشخصها ذهنيا وتشخص كل تشخص
بنحو وجودها الخاص به والقول بانه يدخل في هوية كل شخص امر سوى الماهية الكلية
يكون نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس خلاف التحقيق كما بين في محله
فظهر ان ليس للاشخاص ماهية سوى ماهيتها الكلية وقد علمت ان الالفاظ الدالة
على الاشخاص ليست موضوعة لها سيما انها الخارجية فالحكم بوضع الالفاظ باسرها للماهيات
من حيث هي فاسد ان علمت ان العلم لو كان موضوعا للشخص لزم ان لا يصح اطلاق ذلك
المسمى في غير حالة الوضع لعدم بقاء ذلك التشخص بعينه وينبغي ان يكون موضوعا

المثل لما م القتادة تعليه وجين الوضع وبجنبه وهو الماهية فلنا انه موضوع لذلك الشخص
على وجه يتا نه بر ما عداه بمعنى انه لوحظ في الوضع ما يميزه من غيره وهذا المعنى يتحقق
معه في جميع الحالات ومما يؤكد المرام ان زيدا لو كان موضوعا للماهية من حيث هي
لزم صدقه على كل ما تحققت فيه الماهية بل على الماهية نفسها وبطلانه غني عن البيان لا يقال
انه موضوع للماهية مع ذلك التشخص فلهذا لا يصدق على غيره لان الوضع ح ليس للماهية
من حيث هي والماهية مع التشخص هو الشخص فالحق بين الاقوال هو القول
الرابع وهو ان الوضع في الجزئيات الخارجية وفي الذهنية للذهنية وفي الكليات
للماهيات من حيث هي وما ذكر في الاقوال المذكورة من النقص والابرام فظاهر لمن له
فلاحظه بعين البصيرة حتى يظهر لك حقيقة المقال ومما يؤكد ذلك ما مر من ان الوضع في
الضماير واسماء الاشارة والمبهمات عام والموضوع له خاص ودلالة اللفظ على ذلك
والقول بان الموضوع له عام او له يلزم فساد بان وضع الالفاظ للماهية من حيث هي
كما لا يخفى ثم ان تنقيح المقام يستدعي بيان امور **الاول** فيما يتوجه على المختار فنقول
اما الاول فهو انه لو كانت الالفاظ الجزئيات الخارجية موضوعة للامور الموجودة لما صح
الحكم عليها بالوجود والعدم الخارجيين ولما جاز التردد في كونها موجودة في الخارج
اولا والتالي باطل اما الملازمة فلانه يلزم بناء على هذا التقدير ان لا يكون قولنا زيد
موجود في الخارج مفيدا اصلا اذ هو بمنزلة قولنا زيد الموجود في الخارج موجود في
الخارج والتناقض في قولنا زيد ليس بموجود في الخارج اذ هو بمنزلة قولك الموجود
في الخارج ليس بموجود والتردد في الشيء المعلوم الوجود بين وجوده وعدمه وكذا لما
جاز الاستفهام عن وجود زيد وعدمه في قولك زيد هل موجود ام لا لكونه استفهاما
فيما علم وجوده عن وجوده وعدمه واما بطلان التالي فمعلوم بالوجدان وغني عن البيان
ولو كان الوضع في الكليات للماهيات من حيث هي لما كانت عند استعمالها في الجزئيات حقيقة
والملازمة ظاهرة لكون المستعمل فيه غير الموضوع له والموضوع له غير المستعمل فيه واما بطلان التالي

فالموضوع له خلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وما ضاهاها مع استعمالها في الجزئيات
حقيقة بلا ريب كما عرفت سابقا وايضا ان كثيرا من اشباه تلك الالفاظ كالصلوة والزكوة والصوم
واشباهها قد تعلق طلب الشارع بها والماهية من حيث هي غير مقدورة عليها فلو كان الوضع
فيها للماهيات من حيث هي لكان يكون متعلق طلب الشارع ما لا يكون مقدورا عليه واما
الدفع عن الايراد الاول فيمكن من وجهين **الاول** ان غاية ما يلزم من وضع اللفظ
للموجود في الخارج ان يكون الخارج ظرفا للوجود ومن المعلوم انه لا يلزم من ظرفيته لشيء
دوامها واستمرارها لعدم كون المظروف واجب الوجود الذي يمتنع انتفاؤه فيكون
انقطاع الظرفية في كل آن محتملا فيصح هنا يكون الاخبار عما وضع للموجود في الخارج با | الموجودات
انه موجود فيه لاجل دفع هذا الاحتمال والتنبيه على بقاء الظرفية حال الخطاب وبالعدم انه تحقق
الاحتمال وانقطاع الظرفية ولا شبهة انه فائدة عظيمة لم تكن حاصلة للمخاطب وكذا
التردد في الوجود والعدم والاستفهام عنهما انما هو لذلك ومن الامور المعتبرة في الناقض
وحدة الزمان وهي منتفية في المقام اذ معنى قولنا زيد ليس بموجود والموجود في الخارج
في الماضي ليس بموجود في الحال والثاني انه لم لا يتوجه اذا كان الوجود الخارجي
مثلا جزءا للموضوع له فان العلم بالموضوع له ح يستلزم العلم بجزئه فيلزم ان لا يكون قولنا
زيد موجود مفيدا والتناقض وهكذا الى آخر ما قدمنا واما اذا كان وضعا محققا لزمان الحكم
بالوجود ح في قولنا زيد موجود فيستلزم ان يكون لغوا او غير مفيد وبالعدم يوجب التناقض
والتردد بينهما والاستفهام عنهما بمنزلة التردد والاستفهام عن اللازم مع القطع بوجود الملزوم
لكن ليس كذلك بل هو وصف تقديري بمعنى ان وضع الالفاظ للذوات المعينة التي وجدت لكانت
موجودة في الخارج فعلى هذا يمكن ان يكون اللفظ موضوعا لشخص ولا يكون موجودا في الخارج ما بان
لم يوجد اصلا او وجد وطرء عليه العدم وح يمكن الاخبار بالوجود والعدم والتردد بينهما لا كما
او بنا المعارضة والمنع **اما الاول** فبان يقال انه لم يكن الوضع في الكليات للماهيات لزم ان لا يكون استعمالها
فيه على الوجه الحقيقة والملازمة ظاهرة وبطلان التالي ظاهر واما الثاني فهو ان ذلك انما يكون

[illegible]

خاتمة اذا علم المجتهد بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية باستفراغ وسعه وبذل جهده فيه فلا
اشكال ولا شبهة في اعتبار علمه وكونه حجة شرعية يجوز الاعتماد عليها سواء كان ذلك العلم عقليا
كعلمه بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء ام عاديا كعلمه بان المتواترات
والحدسيات والتجربيات وسواء استند الى الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل ام الى غيرها وكان ظنيا وسواء امكن تقرير شبهه ام لا وسواء كان المعلوم
من الاحكام الخمسة التكليفية التي هي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة
او من الاحكام الوضعية التي هي الجزئية والتركيبية والشرطية والسببية والمانعية والصحة و
الفساد وسواء كان من العبادات واجزائها او من المعاملات واجزائها وكذا
لا اشكال في حجية العلم واعتباره اذا احصل قبل الاجتهاد وبذل الجهد واذا تعلق بموضوعات
الاحكام وبالمطالب اللغوية وبمباني اصول الدين وكذا لا اشكال في اعتباره وحجيته للمجتهد
لغير المجتهد مطلقا ولو كان صاحبه صبيا فان امر من الامور الدينية اصلية كانت ام فرعية
وبالجملة العلم بالاحكام الشرعية وموضوعاتها حجة مطلقا ولو كان العالم عاميا وهي لا تتوقف
على سند فانها من الضروريات والبديهيات الاولية ولذا لم يتعرض احد من العقلاء
لاثبات حجية قسم من اقسام العلم واما اذا ظن المجتهد المطلق بعد استفراغ وسعه وبذل
جهده على الوجه المعتبر بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية فان كان ذلك الظن مما ثبت حجيته شرعا
بالخصوص فلا اشكال في جواز الاعتماد عليه وصحة الاستناد اليه وان كان مما منع في الشريعة من
جواز الاعتماد عليه بالخصوص كالظن الحاصل من القياس فلا اشكال في عدم اعتباره وان لم يكن من الاول
ولا من الثاني ففي جواز الاعتماد عليه اشكال ويتفرع على مسألة اصالة حجية الظن وقد اختلف فيها
فضلاء عصرنا على قولين الاول ان الاصل في الظن عدم الحجية وعدم صحة العمل عليه

مطلقا ولو كان ظن المجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية للسيد الاستاد قدس سره وطائفة من المعاصرين ويستفاد من السيد المرتضى وابن
ادريس وابن البراج والمحقق والمقدس الاردبيلي وصاحب ك وكذا يستفاد من الذخيرة
والوافية فهو الاول في حجية كلام له لولا انكم تحصل الظن بالاجماع المنقول بعض الاحيان ولكن في
حجية على الاطلاق نظر وفي الثانية في كتب الاصحاب حجة المثبتين انه يجب العمل بالظن بقاعدة
وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت انتهى وكذا يستفاد من الفاضل
في رسالة صلوة الجمعة الثاني ان الاصل في ظن الاحاد المجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل
جهده في نفس الاحكام الشرعية الفرعية الحجية ولزوم العمل كما ان الاصل في الاخبار حجيتها
وظهورها والاصل في حمل اللفظ على حقيقته ونحو ذلك فالاصل حجية خبر الواحد
والموثق والحسن والشهرة والقياس بطريق الاولوية والاستقراء وغير ذلك فمن انكر حجيته
فعليه الدلالة وهو مختار جدي قدس سره ووالدي العلامة اعلى الله مقامه والفاضل
والسيد الكاظمي وربما يستفاد من العلامة في المختلف وغيره والشهيد في الذكرى وصاحب
المعالم وغيرهم للاولين وجوه منها جملة من الايات الشريفة القرانية احدها
قوله تعالى في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد تمسك به
على عدم جواز العمل بالقياس في المعارج والنهاية والتهذيب ونهج الحق والمبادي والمنية
وعلى عدم جواز العمل بخبر الواحد في المعارج والمعتبر وفي زبدة البيان للاردبيلي
ويدل على عدم جواز الاخذ بالظن مطلقا مع القدرة على العلم وما يتبع الاية قال
وقد يتوهم من ظاهر الاية انها تدل على المنع من العمل بالظن واتباعه مطلقا لظاهر قوله
ان الظن لا يغني من الحق فان المتبادر منه عموم وان كان مفردا محلى باللام وليس للعهد
على الظاهر وان كان الكلام مع الكفار بالنسبة الى المعتقدات في اصول الدين
ومنع الظن في مثل ذلك فلا يجوز العمل والتعويل الا مع دليل اقوى واسناد الى
على الجواز ولا دلالة على المنع كما ثبت ذلك في الفروع اجتهادا او تقليدا

انتهى وفيه بانّ فيه نظر من وجوه الأول ان الآية الشريفة وان كانت قطعية السند
الا انها ظنية الدلالة فلا يجوز التمسك بها في هذا المقام واما انها ظنية الدلالة فلما لا
فيه حضور من على الفعل بعدم وجود قطعي الدلالة في الالفاظ واما ان اللازم من ذلك
سقوط الاحتجاج بها هنا فلان ظاهرها يقتضي عدم حجية ظاهرها وقد اشار الى هذا
جمال الدين الخونساري رحمه الله في جملة كلام له اذ قال انه قد اوجب العمل بظاهر القرآن
مطلقا لوجب العمل بظاهر هذه الآية ايضا ولو وجب العمل بهذه الظاهر لحرم العمل بها وما يلزم
من فرضه وقوعه نقيضه فهو باطل انتهى وقد اشار الى هذا ايضا العلامة في النهاية
والآمدي في الاحكام والعضد في شرح المختصر وقد يقال هذا انما يرد على من تمسك بالآية
الشريفة على عدم جواز العمل بالظن في الاصول والفروع مطلقا ولو كان من الكتاب واما
من اعترف بان الظن الحاصل من الكتاب حجة قطعا واراد الاحتجاج بالآية الشريفة
على عدم جواز الاعتماد على غير الظن الحاصل من الكتاب كالظن الحاصل من القياس
وخبر الواحد ونحوهما فلا ومن الظاهر ان الاحتجاج بالآية الشريفة في مسئلة هي
من هذا القبيل فلا يمكن التصحيح فيه بما ذكر فتامل الثاني انا بينا ان الآية الشريفة
لا تفيد الا الظن وهو لا يكون حجة في هذه المسئلة لانها مسئلة اصولية فلا يكون الظن
فيها حجة ولو كان من الكتاب وقد اشار الى هذا جمال الدين الخونساري رحمه الله في جملة
كلام له اذ لا نسلم ان قوله لوجب العمل بظاهر الآيتين المذكورتين لانهما وقعتا في
الاصل كما هو المنع في العمل بالظن مطلقا فلا نسلم وجوب العمل بظاهرها انتهى وفيه نظر
الثالث ان غاية ما يستفاد من الآية الشريفة هو المنع من العمل بالظن في اصول
الدين الذي ذهب معظم الاصحاب الى انه لا يجوز فيها الا العلم واليقين دون الظن
والتقليد وليس فيها دلالة على المنع من التمسك به في فروع الدين والمسائل الفقهية والموضوعات
الصرفة والموضوعات الاستنباطية التي هي عبارة عن المطالب اللغوية فلو دل
دليل على جواز العمل بالظن فيها كآية النبأ الدالة على حجية خبر الواحد كان

جماعة لم تكن الآية الشريفة معارضة وقد اشير الى ما ذكرنا في جملة من الكتب ففي النهاية
ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار لا في مسائل الفروع
وفي المعالم ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق في خاص باتباع الظن في اصول
الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقده وفي الزبدة المنهي عن اتباع الظن انما
هو في الاصول لحكايته عن الكفار في الاحكام الجواب انه يجب حمل الآيتين على النهي عن
القول بما ليس بمعلوم على ما تقدم فيه العلم جمعا بينها وبين ما ذكرنا من الادلة وفي
شرح نهج الحق لابن الروزبهان الظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل
هو مرادف للتردد والشك والتخمين على التحقيق وان اريد به العلم الراجح فهو منع
الكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاء عند الله وهذا لا يمنع
مطلق الظن والعمل انتهى وقد يقال قوله تعالى ان الظن الخ من الالفاظ الدالة
على عموم الحكم لجميع افراد الظن كدلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على حلية
كل بيع وحرمة كل ربا وذلك لان المفرد المعرف باللام في امثال المقام
يفيد العموم اما على القول بكونه موضوعا لها كما عن الشيخ ره وانه بقي ظاهرا على
غيره فللدلالة الالتزامية العرفية او لشهادة القرينة العقلية ولا يقدح في ذلك
وروده في مقام ذم الكافرين لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وفاقا
لمعظم الاصوليين وقد اشير الى ما ذكرنا في الحاشية الجمالية واحق ق الى فخر الاسلام
لكن قوله تعالى بعد ذلك ان الظن لا يغني ظاهره فلابد في ايراد من التمسك
بما ذكره الشارح وفي الثاني لو سلمنا ان الآيات المذكورة وردت في
شأن الكفار وعلام بالظن في عبادة الاوثان كما اخرجه الاصحاب فلا يوجب
هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب مع كونه محل الاتفاق بينهم نقيض بالالفاظ الموضوعة للعموم كلفظ
كل ونحوه واما الالفاظ المطلقة التي تفيد العموم ومن جملتها المفرد المحلى باللام فلان

ان العبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن دلالتها على العموم دلالة ضعيفة ليست
كدلالة اللفظ الموضوع للعموم بالضرورة ولذا ينصرف الى الفرد الشايع ولا تفيد العموم
اذا اوردت في بيان حكم آخر كما حققناه في محل آخر فلا يبعد ان يقال ان العبرة فيها
بخصوص السبب لانها لا تفيد العموم حينئذ كما هو الظاهر ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف في الحكم
باحد الامرين ومعه ايضا لا يمكن الحكم بالعموم كما لا يخفى سلمنا ان المطلق حكمه حكم العام في ان خصوص
السبب لا عبرة به بل المعتبر هو عموم اللفظ ولكن الظاهر ان حرف التعريف في قوله تعالى ان الظن آه للعهد
الخارجي لتقدم نكرة مبهمة تكون الاشارة اليها به وهو قوله تعالى الا ظنا وقد تقرر ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه
نكرة فالاصل فيه ان يكون حرف التعريف للاشارة اليها كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول سلمنا
ولكن نقول لا شك ان ظاهر الآية الشريفة هو العموم [illegible] المصير اليه [illegible] الحجية بظنون كثيرة في نفس
الاحكام الشرعية وفي المطالب اللغوية وفي الموضوعات الصرفة فيدور الامر بين الحمل على العهد الخارجي
وبين ارتكاب تقييدات كثيرة ولا ريب في ترجيح التقييد [illegible] يسقط الاستدلال بالآية الشريفة على المطلب
لانه يدور الامر بين التقييد والمجاز [illegible] عدم [illegible] فيتجه الاحتجاج بالآية الشريفة على المطلب
الا على القول بان العام المخصص ليس بحجة وهو قول ضعيف في الغاية فلا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ان
الحمل على العهد الخارجي مجاز لاحتمال كون حرف التعريف مشتركا لفظيا بين الجنس والاستغراق والعهد الخارجي
والعهد الذهني كما ذهب اليه بعض المحققين من الاصوليين فيما حكي عنه وعلى هذا فلا شبهة في ان الحمل على
العهد الخارجي اولى من ارتكاب التقييد لانه مخالف للاصل بالاتفاق ولا اقل من الشك [illegible]
في القول بالاجمال كما هو التحقيق الذي صار اليه المعظم سلمنا ان الحمل على العهد الخارجي مجاز ولكن لا نم انه
مرجوح بالنسبة الى هذا التقييد لكثرته وعدم قيام دليل على ان مطلق التقييد اولى من مطلق المجاز فتأمل
الرابع ما ذكره جماعة من [illegible] في مقام الجواب عن الاحتجاج بالآيات الشريفة على
منع العمل بالظن [illegible] فانه مخصوص بالقضاء والشهادة وفي مقام آخر منه النهي عن اتباع الظن ليس
مقام للعمل به في القضاء والشهادة واخبار القبلة وفي التهذيب في المقام المذكور الجواب الحق عن
اتباع الظن ليس بعام للعمل به في القضاء والشهادة واخبار القبلة والطهارة وفي المنية الجواب ان

النهي عن

النهي عن اتباع الظن ليس على عمومه لوجوب العمل به في القضاء والشهادات والامور الدنيوية اجماعا
ثم اعترض على ذلك فقال وفيه فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في
محل البحث الا اذا علم انه غير مندرج تحت النهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج
عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال انتهى وهو صريح في ان الايراد المذكور
انما يتجه على القول بان العام المخصص حجة في الباقي واما على القول بانه ليس بحجة في الباقي كما ذهب
اليه جماعة فلا [illegible] الجواب المذكور [illegible] العلامة لم يذهب الى هذا القول بل [illegible]
ان العام المخصص حجة في الباقي كما هو مختار المعظم فلا يتجه هذا الجواب منه الا ان يكون مقصوده
الزام القائل بهذا القول ولكنه بعيد ولعل مراده ان عموم الآية الشريفة مخصوص بالقضاء
والشهادة واخبار القبلة فيبقى فيها عموم يشمل محل البحث وهذا هو الظاهر من بعض عبارات النهاية
لكن الجواب على هذا التقدير [illegible] مخالفة الاصل [illegible] الا بدليل معتبر فاذا لم يظهر [illegible]
الظاهر ان وجود خروج الامور المذكورة من عموم الآية الشريفة لا يستلزم [illegible]
[illegible] الدليل عليه [illegible] بالاصل المسلم عند
معظم المحققين من ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية بالنسبة الى ما لم يثبت تخصيصه وبالجملة فالجواب
المذكور غير مفيد فتأمل الا ان يدعى ان مراده بيان ان ظاهر الآية الشريفة لا يمكن ابقاؤه
على حاله فيجب ارتكاب التأويل فيه وهو غير منحصر في ارتكاب التخصيص الذي ينفع معه
الاستدلال على المدعى لامكانه بوجوه اخر من التجوز والاضمار [illegible] الاستدلال على المطلب
وقد تقدم الى هذا الاشارة [illegible] ما ذكره بعض الاجلة من ان المراد من الظن هنا التردد
والشك لا معناه المتعارف المبحوث عنه وفيه نظر كما اشار اليه القاضي نور الله [illegible]
في احقاق الحق فقال بعد الاشارة الى عبارته التي حكيناها عنه سابقا اقول كانه يتكلم
[illegible]
فلانه قد حقق في كتب الاصول ان الظن انما يطلق في عرف الشرع مع الاعتقاد الراجح
الذي يحتمل معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوي الاعتقادين من غير ظهور [illegible]

معان متقاربة كما لا يخفى فيحمل ما ذكروه ان صح عن ان المراد بالظن في الآيات المذكورة الشك
والتردد اخذا من آية الحجرات مثلا وفي عرف الشرع وهذا اظهر ليستقيم ان لو الزم له العلم الراجح لا كالشك
لو وانما وضحه تلك المتيقن الذي اوجب الاجتهاد مثله المستخرج بين لا عجب انتهى وقد يورد
عليه ان ابن الروزبهان ليس مقصوده ان الظن في الآية الشريفة محمول على الشك من
جهة كونه موضوعا له لغة او عرفا عاما او خاصا حتى يكذبه الكتب الاصولية والشواهد اللغوية
والوضعية بل مقصوده ان الظن محمول على الشك مجازا وتمامه بلا بناء على مخالفة الآية الشريفة
للاجماع بل الضرورة على حجية جنس الظن في الشرعية وربما يشير اليه هذا الكلام العضدي في شرح المختصر
فانه قال وما ذكروه لا يجري في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص وغيره فتأمل
وفيه نظر اما اولا فلان استعمال الظن في الشك بالمعنى المتعارف غير معهود وصحة استعمال
الشك في الظن بل كونه من افراد الشك لا يقتضي صحة استعمال لفظ الظن في الشك بالمتعارف
على انه قد يقال لا شك في صحة استعمال لفظ العلم في الظن ولهذا قيل في تعريف الفقه ان
اكثره من باب الظنون وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فلو صح استعمال لفظ الظن في الشك
لصح استعمال لفظ العلم في الشك وهو باطل بالضرورة فتأمل واما ثانيا فلان مخالفة ظاهر الآية
الشريفة للاجماع لا تستلزم حمل لفظ الظن على الشك بل غايته ما يلزم ارتكاب تأويل في الآية
الشريفة وهو كما يمكن بحمل الظن على الشك كذلك يمكن بتخصيص عموم الآية الشريفة
باخراج الظنون التي ثبت حجيتها شرعا منه فيصدق عليها [illegible] فما لم يثبت [illegible] تحقيقه
يحمل اصلا في الحكم بالمنع من الظنون التي لم يثبت حجيتها شرعا وهو المدعى ومن الظاهر
ان هذا التأويل اولى لوجوه احدها انه تخصيص ولا شك ان حمل لفظ الظن على
الشك فانه على تقدير صحته مجاز ومن الظاهر ان التخصيص اولى من المجاز
وثانيها ان حمله على الشك لا يخرج الآية الشريفة عن مخالفة الاجماع لثبوت
الكثير من الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم ولا الظن بالواقع معتبرة شرعا كيد المسلم
وشهادة العدلين فيلزم تخصيصها من العموم فيلزم على ذلك مجاز وتخصيص وكذا

ومن العموم

ومن العموم ان ارتكاب تخصيص واحد اولى من ارتكاب الامرين وثالثها ان
الظاهر من معظم المحققين اختيار التخصيص على المجاز المذكور بل لم نجد احدا من المعتبرين
ولا من غيرهم لا عينا ولا اثرا صار اليه السادس ان الآية الشريفة لا تكافئ
باثبات عدم حجية الظن الذي دل ظاهر الكتاب والسنة او ظن آخر على حجيته كخبر
الواحد بناء على دلالة آية النبأ والنفر على حجيته كما عليه جماعة من محققي الاصوليين
لوقوع التعارض بين الامرين فيلزم الرجوع الى المرجحات باعتبار الدلالة والسند
والاجماع وهي قد يكون مع هذه الآية الشريفة وقد يكون مع معارضها فلا يجوز الاحتجاج
بهذه الآية الشريفة على عدم حجية مطلق الظنون التي لم يقم القاطع على حجيتها وعدم
حجيتها بالخصوص فتأمل السابع ما ذكره جماعة [illegible] فقال في جملة كلام
له لا يبعد حمله على ان الظن لا يعارض الحق اي الثابت المعلوم ولا يمكن ترك الحق
لاجله كما هو واضح فلا يفيد عدم جواز التمسك به مطلقا انتهى وفي مجمع البيان الحق
هنا معناه العلم اي الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقام العلم وفي تفسير الكبير
للرازي ايضا انما يدرك من الدين هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم والتيقن لا بالظن والتوهم
انتهى وفيه نظر الشارح ان المقصود الآية الشريفة مقيدة بالادلة القطعية
الدالة على حجية الظن في بعض الاحكام الشرعية والمطالب اللغوية على ان الحكم
المستفاد من الظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته لا يكون مظنونا بل يكون مقطوعا
لان الظن في طريق الحكم لا في نفسه ولا ينافي ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية
الحكم وقد اشير الى هذا في جملة من مطولات الكتب ففي الذريعة ليس
يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظاهر الكتاب الذي يقتضي ابطال القول
بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف وان تقولوا الآية لان من ذهب الى القياس
يسند قوله الى علم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يجب الظن الى جهة العمل
الظن وفي العدة يعلق من ابطال القياس بقوله تعالى ولا تقف الى آخره

وان نقولوا لما في آخره يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم ومن العلم في ان الحكم
ظاهر الكتاب وانما ظننتم بحيث ان نعلق الاحكام بالظنون ولئن سلم فيتعين ذلك
بان الحكم عنده معلوم وان كان الطريق اليه الظن بخلاف الوجه الذي يحتاج في
العقليات وفي النهاية اعترض بان الدلالة لما دلت على وجوب العمل
بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة
تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا بانك مكلف بذلك وح يكون
الحكم معلوما لا مظنونا البتة وفي الاحكام الجواب انا نقول بموجب الآية
وذلك لانا اذا ظننا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا بكونه معلوم الوجوب
لنا بالاجماع لا انه غير معلوم وفي شرح ابن الرقي بهان ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن
لان الامر بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه انتهى واورد على هذا
في النهاية واحقاق الحق نفي الاول بعد ما حكينا عنه سابقا وفيه نظر لمنع دلالة الادلة
على العمل بالقياس على منع قطعية الحكم والمن جهة بقوله متى ظننت بالحكم فقد اوجبته والاحكام
تابعة للظنون لا للمصالح او هو باطل بل كان الحكم مظنونا كذا وجوب العمل بهذا الظن
وفي الثاني ان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن الى آخره مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان
المعول المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب اذ لا يلزم من القطع
بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بما غلب على الظن والكلام فيه لا في الاول
فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل بها قلنا لا يستقيم
لا يؤدي الى الفقه فان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام
لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلمنا ان له دلالة على ذلك لكن ان العلم بوجوب العمل
مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه [illegible] يجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وليعم لو كان
الامر كذلك لكان تعريف وجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك
لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه غير الظن انها [illegible] علم وجوب العمل بها بهذا الوجه

ظن انها

وان ظن انها منه وبه علم ندب العمل لان الدليل غيره ثم في صورة الوجوب فلا يتحقق
العلم ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل في الاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة
وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الظن
منه مما يجب العمل به شرعا اول المسألة ومحل النزاع كما عرفت انتهى وثانيهما قوله تعالى وما
يتبع اكثرهم الا ظنا ان يتبعون الا الظن وقد استدل به لعدم حجية القياس في النهاية والتهذيب وشرح
المختصر وغيرها واورد عليه سلطان المحققين فقال يمكن ان يقال ان هذا حصر الاتباع
في الظن فلا يدل على ترجيح اتباع الظن ودفعه الفاضل جمال الدين الخوانساري في الحاشية
فقال بعد الاشارة اليه وهذا كما اورده المحقق الشيرواني في حاشيته وفيه ان حصرهم الاتباع
في الظن بعيد جدا بل معلوم خلافه فيبعد اذ لا يمكن حمله في تمهم على الذم عليه ثم قال فالظاهر
في الجواب ان يقال ان الذم في هذه الآيات انما هو للمشركين على انهم فيما نقلوا عنهم
من نسبة الشريك او اتخاذ الاصنام الهة وغير ذلك الا الظن وليس لهم به علم وح
فلا يفيد الذم اتباع الظن في مسألة من العقايد ولا يفيده في الفروع ولا في اصول الفقه
ايضا ومثله القول في قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا لكن قوله تعالى بعد ذلك ان الظن لا يغني
من الحق شيئا لا يبعد ظهوره في العموم فلا بد في الجواب من التمسك بما ذكره الشيخ انتهى وثالثها قوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد احتج به على عدم حجية القياس في المعارج والنهاية والتهذيب
وشرح [illegible] وغيرها وفيه نظر [illegible] ورابعها قوله تعالى في سورة بني اسرائيل ولا تقف ما ليس لك به علم
وقد استدل به على بطلان العمل بالقياس في المعارج والنهاية والتهذيب والمبادي وشرح [illegible]
والمنية وغيرها وفي مجمع البيان وقد احتج جماعة من اصحابنا بهذا على ان العمل بالقياس وبخبر الواحد
غير جائز لانهما لا يوجبان العلم وقد نهى الله عن اتباع ما هو غير معلوم انتهى وفيه نظر لوجوه
منها ان الآية الشريفة كما خصها صاحبها باصول الدين وهو ليس من كلام [illegible]
وقد صرح بهذا الاحتمال في المعالم وفيه نظر فان هذا الاحتمال مخالف لظاهر اللفظ فلا

وما دليل عليه فلا يصار اليه بل يجب العمل بظاهر الخطاب من الشمول لاصول الدين
ولاصول الفقه وللاحكام الشرعية الفرعية وللموضوعات نعم يجب ارتكاب التخصيص
فيها في الجملة لثبوت حجية بعض الظنون شرعا ولكن هذا لا يقتضي الخروج عن الحجية
بالمرة بناء على المختار من ان العام المخصص حجة في الباقي نعم الآية الشريفة على تقدير
لا يمكن اتمامه على المدعى ولكن لا يشترط الحجية هنا فانا نمنعها ما ذكره في حاشية الكتب
الجواب ان ذلك مختص بالرسول صلى الله عليه وآله لا يمكن ان يتعدى الى الاحكام
غيره في المقام فقال والآية اما محتملة للاختصاص باصول الدين وبغيره كما بيناه في محولها
او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقدم وتقرر في خطاب
المشافهة و وجوب ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع لما حضر اليه ان
اجماع او ضرورة يقتضيان اشتراكنا في التكليف ودقيق العلم فيما له ربط بالسنة او باب العلم
فما دونهم وهو واضح لمن تدبر وفي حاشية سلطان المحققين ويمكن ان يقال الآية ظاهرة
مخصوص بالنبي وقد اشار اليه المص في حاشية المعالم المنسوبة الاجتهادية قدس سره
والخطاب في ولا تقف مخصوص بالنبي لانه غير متعبد بالظن مع ان الاصل في الخطاب
ان يكون لمعين ووجوب التأسي انما هو فيما لم يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض
الاشخاص كالصحابة مثلا او ببعض الازمان كزمان النبي صلى الله عليه وآله لامكان تحصيل العلم
في عصره وكذلك الجمع بين هذه الآيات وبين المذكورة الدالة على وجوب اتباع الظن
وفيه نظر لان تخصيص هذه الآيات ليس اولى من تخصيص الآيات المذكورة بالتقييد بغير
واعترض عليه في النهاية فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا وفيه نظر فانه اذا اجرى
عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال قريحته وعدم القصور بالادلة والمعرفة بنقل احكام الامة عنه
اولى ولكن الاحوط تركه فلا ينافي تعبده بهذا الطريق وكان حقا انتهى وفيه نظر
ثم قد يناقش في الوجه المذكور بان الخطاب المذكور وان كان
مختصا بالنبي صلى الله عليه وآله بحسب القانون اللغوي لكن ينبغي

ينبغي الحكم بالاشتراك غيره معه حتى في الحكم المستفاد من هذا الخطاب لما دل على ان التأسي
الاشتراك في الاحكام الشرعية فيلزم الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه نظر
لامكان ان يناقش في ان حكم هذا الخطاب لا يتحقق به امر يحصل منه مضبوطة وليس هذا
مذهب ولا ان من مدلول هذا الخطاب وعدم حجية الظن في اصول الدين ولا في الموضوعات
الصرفة ولا في الاحكام الشرعية الفرعية مع انسداد باب العلم ومن المقطوع به ان جميع
هذه الامور ليست من خواصه صلى الله عليه وآله حتى يحكم باشتراك بينه وبين غيره فلا يتجه الجواب
الخطاب به صلى الله عليه وآله الا ان يقال ان الاشتراك الكلية لم يثبت من مقتضى الخطاب بل من دليل
خارجي فيقال ان المقام يمكن ذلك مع وجود الحكم بالاشتراك وان شك فيه وجب الانتفاء
في مدلول الخطاب فلا يصح الحكم بالاشتراك مطلقا فيتجه الجواب فتأمل ومنها ان الظاهر
من مجمع البيان والصافي ان بناء جماعة كثيرة من المفسرين على ظاهر الآية الشريفة
وعمومها فيه وانه يدل ولا تقف ما ليس لك به علم لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم
ولم تعلم وعن ابن عباس فانه قال معناه ولا تقف في قفا غيرك شيئا اذا لم يكن لك به علم
عن الحسن وعن ابن عباس ايضا وعن محمد بن الحنفية ولا تقف على كل قول وفعل
وعزم فان الله سبحانه نهى عن القول بما لا يعلم فلم يكن الحجة وفي الكشاف
لا تقف ولا تتبع والفحوى اي لا تقف ما ليس لك به علم لا ترم احدا بما ليس لك به
علم وفي العلل عن الصادق عليه السلام ليس لك ان تتكلم بما شئت لان الله عز وجل يقول
ولا تقف ما ليس لك به علم ومنها ما ذكره سلطان المحققين فقال بعد الاشارة الى ذلك
الاظهر في شان احد اتباع كلما ليس له علم حتى نهي عنه ومنها ما
فقال يمكن حمل العلم في الآية على ما يشمل الظن المستفاد من سنة فان استعماله بهذا المعنى
شائع كما ذكرنا ويحمل الظن في الآيات الأخر على الشك او الراجح بدون مرجح بل
بمجرد التشهي وميل الهوى وفيه نظر وخامسها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون فان العالم يجوز له العمل بعلمه فلو كان الظان يجوز له العمل بظنه لكان الظان العالم

وغير العالم بينهما متساويات وقد تضمنت الآيات الشريفة بعمومها وبلوغه بهذه الآية الشريفة و
الآيات المتفقة منه قوله تعالى في سورة البقرة ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله
تعالى في سورة والنجم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى في سورة الجاثية ثم
جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا
عنك من الله شيئا وفي جميع ما ذكر نظر ومنها جملة من الاخبار احدها المفضل بن عمر قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة
الواضحة وثانيها خبر سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع في حديث طويل
قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجى من ذلك
فمن فضل اليقين وثالثها ما رواه في الوسائل عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف
العقول عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا نظرت فاقض واذا ظننت فلا تقض ورابعها
ما رواه في الوسائل عن البرقي عن هارون بن مسلم عن محمد بن صدقة عن جعفر بن محمد
عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في خبر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب ونحو هذه الاخبار المصرحة بعدم وبالاخبار الكثيرة
جواز القول بغير علم وبعدم جواز العمل بالرأي وبعدم جواز القول على الله بغير علم
وبعدم جواز العمل من غير علم كخبر ابي عبيدة وخبر المفضل بن
يزيد وخبر ابي عبيدة الحذاء وخبر عبد الرحمن بن الحجاج وخبر
موسى بن بكر وخبر اسماعيل بن ابي زياد وخبر تحف العقول وخبر
هشام بن سالم وخبر علي بن حسان وخبر ابن
فضال وخبر [illegible] سعد بن صدقة وقد حكيت
جميعها في كتاب [illegible] الاخبار

فلان الاخبار وان تضمنها من المدعى غير قادحة لظهور عدم القائل بين حصول جميع
المسألة وغيرها ان لم تصرح بالمنع من خصوص الظن ولكنها بعمومها شاملة له فان غير
العلم يعم لغة وعرفا الظن والشك والعموم كاف هنا وقد يمنع من نهوض هذه الاخبار
لافادة المدعى اما اولا فلانها ليست بمتواترة ولا محفوفة بالقرائن القطعية بل هي
اخبار آحاد مقطوعة بها بل هي من اخبار الآحاد التي فائدتها الظن بالصدق ولا حجية لها
الا على تقدير اصالة حجية الظن ولا يجوز اثباتها اذ يلزم من حجيتها عدم حجيتها لا يكون
حجة نعم ان ادعى ان هذه قطعية الصدور كلا تدبر [illegible] او ان الظن الحاصل من
اخبار الآحاد من الظنون المخصوصة التي قام الدليل القاطع على حجيتها بالخصوص كظاهر
الكتاب لم يرد ما ذكر لكن الامرين باطلان فتامل واما ثانيا فلان هذه الاخبار لا
تصلح لمعارضة الدليل القاطع الدال على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية
الفرعية فيجب تخصيص الاخبار بغير محل البحث ومنها اتفاق الاصحاب على ان الاصل في الظن عدم الحجية
وان الواجب في كل ظن لم تثبت فيه حجية كالظن المستفاد من خبر الواحد والشهرة
ومن الاستقراء الحكم بعدم حجيته وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي بعض مؤلفات السيد
الاستاذ اعتبار الشهرة مبني على اعتبار حجية الظن مطلقا وليس كذلك فيه بحث
وان ادعى بعض العبارات والحجة عنده ليس الا اليقين او الظن المعتبر
وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وفي بعض مؤلفات [illegible] في جملة كلام
له وايضا اجماع المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا لا يلزم من
يقول به ليلتفت [illegible] ولا فيكرره ويقال بعدم الحجية وقال ايضا
في مقام آخر مع ان الاصل عدم حجية الظن وهو اتفاق جميع ارباب المعقول
والمنقول اذ كل من قال بحجية ظن في موضع قال بدليل انه به كما لا يخفى على
المطلع وفي شرح الزبدة للمولى [illegible] قال السيد في جواب مسألة هذا الاختلاف
في فروع الدين يجري مجرى الاختلاف في اصوله وهذا الاختلاف في ام[illegible]

على حكم واحد لان فروع الدين عندنا كما صرح به ان لكل واحدة منها ادلة قطعية
واضحة ذكية وان التوصل الى العلم ممكن في كل من الامرين بين الاصول والفروع والترجيح
وان الظن لا مجال له فيها بشيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشبهة الرابعة
مطابقة من شهد على ان في الفقهاء في الفروع كمن لم يغنه في الاصول في الاحكام وفي الرابعة
في بحث الاجتهاد الشك الثاني شك اعتبار مطلق الظن وهو مما اختاره بعض
الفضلاء وصورته ان يقول قد حصل لنا من تتبع اثار السلف انهم كانوا يعملون بكل ما حصل
لهم الظن بانه مراد المعصوم ع سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة
او لا مرسلة كانت او مسندة الى غير ذلك ويلزم على هذا ان يكون العلم باحوال الرواة
مما يحتاج اليه اذ ربما يحصل هذا الظن من رواية في غاية الضعف والروايات التي
عمل العلماء بها كلها حصل لهم الظن بها لكثير من احوال القدماء وعدم علمهم الا بالقطعيات
وكلام السيد المرتضى ره وابن ادريس وابن زهرة بمنع العمل بالظنيات ظاهر على
من له ادنى تتبع واكثر هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين كان صحيحا عند
القدماء وفي رسالة الفاضل ملا عبد الله فان قلت كل ما حصل لنا الظن
بانه كلام المعصوم ع او مراده او فعله او تقريره سواء كانت الرواية صحيحة السند
او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة الى غير ذلك
لانا علمنا بالتتبع ان علماء السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم
مطلقا ع فلا حاجة الى العلم باحوال الرواة قلت هذا باطل لان قولك ان
السلف كانوا يعملون بالظن بانه مراد المعصوم ع بين البطلان اما اولا
فلان كثيرا من القدماء منعوا من العمل بخبر الواحد وعللوه بانه لا يفيد الا الظن كالقياس وهو
ممنوع في الشرع فكيف يمكن نسبة العمل بالظن اليهم من غير قرينة بلا ريبة فظهر لمتتبع كلام
ابن ادريس والسيد المرتضى في كتبه الاصولية كالذريعة وغيرها واما ثانيا فلان الاطلاع
على العمل بالظنون اجماع دخل فيه قول المعصوم ع او تقريره رضاه مما لا يبلغ الى الاطلاع

الاطلاع على انهم عملوا بما هو مظنون لنا على ان عملهم ليس منقولا نقلا يفيد العلم الا في قليل من
المسائل النادرة وليت شعري كيف يحصل العلم باجماع السلف على العمل بالظنون انه مراد
المعصوم ع مع انه لم ينقل احد من العلماء ان السلف كانوا يعملون بظنون انه من المعصوم ع سواء كان
الراوي عادلا او فاسقا بل المنقول خلافه كما علمت وما ورد من العمل بالكتب والتوقيعات وباخبار
جماعة لم يثبت عندنا توثيقهم لا يدل على عملهم اذ حصول القطع بالقرائن ونحوها في هذه
المواضع متصور وكذا اخبار الثقات فيها ممكن وعدم ثبوت التوثيق عندنا لا يستلزم عدم
ثبوته عندهم بل ثبوت الفسق عندنا بشهادة او عدلين ايضا لا يستلزم انتفاء التوثيق عندهم
كما لا يخفى فكيف يمكن الحكم بمجرد هذا بانهم كانوا يعملون بالظن مطلقا مع ورود النصوص بالنهي عنه
مطلقا وتصريح جمع من فحول العلماء بمنعه نعم لا يبعد جواز العمل برواية عدلين ثقتين نصا عليها مع عدم
معارض عليها ولكن ليس عملا بالظن بل بما ثبت حجيته فتأمل انتهى وفيه نظر فان غاية ما يستفاد
من كلام هؤلاء ان الظن بنفسه ومن حيث هو ليس كالعلم في اصالة الحجية وفي ان الحجية
لا تحتاج الى دليل بل الظن يحتاج حجيته الى دليل قطعي ومع عدمه لا يجوز الاعتماد عليه اي ظن كان
وفي اي مقام كان ولو في نفس الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية والموضوعات فمن يعتمد
على الظن في امر من الامور الدينية سواء كانت من الاصول او الفروع او الموضوعات فلا بد ان يكون
لقيام دليل قاطع على حجيته ولو بوسائط وملاحظة مقدمات عديدة فلا بد في كل امر ديني من
الاعتماد على القطع او اليقين ولو كان ما يعتمد عليه ابتداء امرا ظنيا او غير مفيد للعلم ولو كان
شكا وبهذا الاعتبار لا فرق بين اصول الدين وفروعه ويكون جميع امور الدين قطعية و
يكون الاصل الابتدائي عدم حجية الظنون وهذا شيء يشهد به ضرورة العقل ومع ذلك
هو متفق عليه بين الامامية بل عامة المسلمين بل كافة العقلاء فان من
المقطوع به ان عاقلا من العقلاء ولو كان عاميا صرفا لا يجوز الاعتماد في امور الدين
وموضوعاتها على محض الظن من غير انتهاء الى القطع واليقين والظاهر ان الايات
والاخبار الواردة بذم الظن وغير العلم موردها هذا القسم من الظن وغير العلم لكون

نفي الاعتماد عليه من البديهيات ولكن غاية ما يلزم مما ذكر ان الاصل الابتدائي في جميع
الظنون المتعلقة بجميع المطالب عدم الحجية وعدم جواز الاعتماد وعدم صحته كما ان الاصل في
جميع اقسام الشهادات وبد المسلم عدم جواز الاعتماد وهذا لا ينافي ما يدعى من ان الاصل
في نفس الاحكام الشرعية بعد انسداد باب العلم بها بالنسبة الى المجتهدين بعد استفراغ الوسع
حجية الظنون التي لم يقم الدليل القاطع على هذه الكلية وسياق اليه الاشارة انشاء الله تخصيص
الكليات بكليات اخرى اخص منها او انقلاب الاصول باصول اخر غير عزيز في الشريعة ومن ذلك
حجية شهادة العدلين وبد المسلم وغير ذلك مما لا يكاد يحصى ولا نسلم انعقاد الاجماع
على بطلان هذا الاصل الثانوي في باب الظنون وعلى سلامة الاصل الاولي في جميع الموارد الا
في الظنون التي قام الدليل على حجية بالخصوص كالظن الحاصل من ظاهر الخطاب بل انما يدعى
الاجماع على الاصل الثاني وذلك لوجهين احدهما انا نجد ان الاصحاب يعتمدون على روايات
كثيرة كالمنقول بالمعنى المشهور والحسن والموثق الموافق للمشهور ونحو ذلك وعلى ظنون عديدة
متعلقة بالروايات واحوال الرواة وغير ذلك ونقطع بانه لم يقم دليل قاطع من الادلة
الاربعة على حجية تلك الظنون بالخصوص فليس الوجه الا اصالة حجية الظن وبالجملة من
تتبع طريقة الاصحاب في مقام استفادة الاحكام الشرعية الفرعية من مداركها ولاحظ كتبهم
الفقهية الاستدلالية ظهر له ما ذكرناه وان كان حصل من كلماتهم ما ينافي ذلك فتامل وثانيهما
ان الظاهر بل المقطوع به ان كل من يقول بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية
وبقاء جميع التكاليف الالهية اصولها وفروعها وبعدم كفاية الظنون المخصوصة التي قام
القاطع على حجيتها بالخصوص للدلالة على معظم تلك الاحكام لقلتها في الغاية بل ندعي
فقدها راسا كما سياتي اليه الاشارة يقول باصالة حجية الظنون فكل من قال بحقيقة
تلك المقدمات المقطوع بها يلزمه القول بهذا الاصل في باب الاجماع المركب فتامل
ومنها ما ذكره جدي رح ايضا فقال وايضا ظن الرجل امرا وحكم الله امرا آخر وكونه هو بعينه
او عوضه يحتاج الى دليل حتى يجعل هو اياه او عوضه شرعا ومنها ما ذكره جدي قدس سره

فقال

فقال الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وما ذاك
لانه كان منهيا عنه في زمان الائمة عليهم السلام والصدر الاول فكذا ابعده ومنها ما ذكره جدي
رح ايضا فقال ايضا العقل يمنع من الاتكال بمجرد الظن في الدماء والفروج والاسباب
والاموال وغيرها ومنها ما ذكر في جملة من الكتب في الفيسينة على ان العقل يمنع من الاقدام
على ما لا يؤمن فيه من كونه مفسدة فلم يجب العمل به   المعتمد وفي المعارج لكن الظن
قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه وفي التذكرة لا يجوز التعويل في وجوه التوت
على الظن مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك
ما يتيقن معه الامن ومنها ما ذكره في نهاية الاحكام في مقام ذكر ادلة النافين من العمل
بخبر الواحد فقال ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو
مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالظنون الذي يجوز تركه ثم اجاب عنه فقال الجواب عنه من
وجهين الاول ان براءة الذمة غير مقطوع به بعد الوجود والتكليف في نفس الامر بل
الشغل محتمل وان لم يظهر لنا سبب لمخالفته براءة الذمة بخبر الواحد والذي يدل على صحة
ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محصلي مخالفينا ان العبادة بقبول خبر الواحد في
العمل به طريقة الشرع والمصالح ويجري ساير العبادات الشرعية في اتباع المصلحة وان
العقل غير دال عليه واذا نجد ان في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء
العبادة به كما يقوله في ساير الشرعيات والعبادات الزايدة على ما اثبتناه وعلمناه وعلى
هذه الطريقة يقول كلنا في نفي صلوة زايدة وصوم شهر زايد على ما عرفناه وفي ان مدعي
النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي وليس لاحد ان يقول انما علمت انه لا صلوة زايدة على
الخمس مفروضة ولا صيام مفروضا زايدا على شهر رمضان بالاجماع لانا نعلم انهم لو
يجمعوا عليه وخالف بعضهم فيه لكان الفزع فيه الى هذه الطريقة التي ذكرناها ونذهب الى
صحة الاعتماد على هذه الطريقة وابطال شبهة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه
ويمكن ان يستدل بمعنى هذه الطريقة وبعبارة اخرى وهو ان يقول العمل بخبر الواحد لا بد ان يكون تابعا

للعلم بصدق الخبر والعلم مع تجويز الكذب وقد علمنا ان خبر الواحد لا يحصل عنه علم بصدقه فلا حجة
فلم يبق الا ان يكون العمل به للعبادة بوجوب العمل واذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به نفيناه
وقال في بحث القياس اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي ككساير العبادات الشرعية
واذا كنا قد تاملنا ادلة الشرع فلم نعثر على ما هو دلالة على هذا الموضع وجب نفي العبادة به وسنتكلم
على شبهة المخالفين وما ادعوه من الطرق في ذلك ليصح ما نفيناه من ثبوت دلالة عليه وقد اعتمدنا
على مثل هذه الطريقة في نفي التعبد باخبار الاحاد انتهى وقد اشار الى ما ذكره في العدة وا
الغنية ففي الاول اما من اوجب العمل بخبر الواحد عقلا فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس
في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه فينبغي
ان لا يكون واجبا وان يكون بقي على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية على المصالح فاذا لم
نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في العقل فينبغي ان يكون مبقى على ما يكون عليه في العقل من
الحظر والاباحة وفي الثاني في بحث القياس في التعبد به لم يرد من الشريعة بالعمل بالقياس
قلت ذلك لان ما يفتقر ثبوته الى دليل فان عدم دليل اثباته كان في القطع على انتفائه
ولذلك اتفق الكل على نفي وجوب صلوة سادسة في اليوم والليلة وصوم وصوم شهر ثان
وحج بيت بخراسان لان ثبوت ذلك يفتقر الى دليل فلما فقد الدليل الاثبات قطع على المنع
واذا ثبت ذلك وكان القياس مما يفتقر به ثبوت التعبد بالعمل به في الاحكام الى دليل شرعي
كساير الاصول الشرعية لان التعبد بالجميع يتبع المصلحة ولم نجد في الشرع ما يدل على ذلك وجب
نفيه فقال في بحث خبر الواحد والتعبد بالعمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به واذا ثبت ذلك
لم يجز العمل به لان العمل لا بد من كونه تابعا للعلم فاما ان يكون هنا تابعا للعلم بصدق الخبر ونفينا
لم يبق الا العلم بوجوب العمل فاذا كان ذلك موقوفا على الدليل الشرعي ولم نجد في الشرع
دليلا عليه لزم نفيه انتهى ومنها ما ذكره في الوافية فقال لا يجوز ان يكون الظن من
حيث هو ظن مناطا للاحكام الشرعية ما لم يكن ناشئا مما ثبت اعتباره شرعا اذ كثيرا ما يحصل
هذا الظن باسباب اخر مثل هواء النفس والتعصب او الحسد او نحو ذلك كما هو فرض

هذا

هذا يحصل الحرج مرج في الدين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذي يجوز
العمل مظنونا بان يكون ناشيا من الكتاب او الحديث الصحيح او مطلقة لو ثبت حجية مطلقا با
الحق ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بل عمل بكلام من يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن
الخاص في فهمه هذا الكلام الذي من يجب اتباعه انتهى وفيه نظر واضح بل هو في غاية الضعف و
للاخرين ايضا وجوه منها ما تمسك به في المعالم باثبات حجية خبر الواحد فقال الرابع ان باب
العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو
زماننا منسد قطعا فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول
عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا
يحصل شيء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى اقول المقدمة الاولى ممنوعة لوجود الادلة
ان ادلة الاحكام الشرعية باسرها منحصرة باتفاق المحققين من المسلمين في الكتاب والسنة وا
الاجماع والعقل ومن الظاهر ان شيئا من ذلك لا يفيد العلم بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه
وان كان قطعي السند ومتيقن الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الفرعي
انما هو بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لاحتمال والاضمار والتخصيص والاشتراك
والنقل والنسخ والتقديم والتاخير والتاكيد والترادف على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالا
حكام الشرعية من الكتاب قطعي السند وذلك لان ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم
لا يمكن القطع به لعدم ثبوت تواترها كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية
لا يمكن استفادته من الكتاب اصلا وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته
منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بحجية
القراءة بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا
وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية
من طريق الكتاب هذا وقد صار طائفة على الظاهر منع كون الكتاب مستندا شرعيا

لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل البيت ع وهذا المذهب وان كان فاسداً الا
انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب وايضا مما يوجب هذا ما دل
عليه جملة من الاخبار وقال به جماعة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القران لاحتمال
كل اية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال بها وهو
واضح فتامل وقد اشار في المعالم وفي عدم افادة الكتاب القطع بالاحكام الشرعية فقال في مقام
الاحتجاج على ذكر المقدمة الاولى اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة
البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ثم قال لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر
الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بالظاهر و
هو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل
خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف مع ان من الجائز ان يكون قد اقترن
ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل
الاعتماد في تعريفها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا
الاحتمال ينتفي القطع بالحكم انتهى واورد عليه سلطان العلماء في حاشيته فقال قوله من قبيل خطاب
المشافهة هذا في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الا انه محل تامل قوله قد اقترن ببعض الخ
يمكن ان يقال ان دلالة قبح الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القران ايضا معلوما
والحاصل انه ان لم يقترن بتلك الكلام ما يدل على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوما
الا ان يقال مراده انهم كانوا يجوزون فيما لم يقترن به الصارف بحسب الظاهر ان
يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينبغي القطع بارادة الظن بقيام هذا الاحتمال
فتامل في عبارته قوله فيحتمل الاعتماد لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى الاختصاص
احكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وان كان من قبيل خطاب المشافهة اذ على

تقدير عموم الخطاب ايضا يكفي ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع والاولى
جعل هذا جوابا اخر بعد التنزل من ذلك فتامل انتهى وقد يرد عليه ايضا ان دعوى
دلالة الكتاب المجيد على جميع الاحكام الشرعية الفرعية ظنية مجازفة مرفوضة وتحكم بحت
فانه كثيرا ما يفيد القطع عادة بالحكم الشرعي الفرعي كما يفيده المتواتر من السنة بل لو قيل
ان كل اية شريفة تدل بظاهرها على حكم الشرعي الفرعي يفيد القطع بحكم شرعي فرعي
اخر فان قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى واعلموا انما غنمتم
من شيء فان لله خمسه الاية وان كانت تدل دلالة ظنية على وجوب الصلوة والزكوة
والصوم والحج والخمس لكنها في الدلالة على احد شرعية المذكورات بل ورجحانها في الجملة
مفيدة للقطع وكذلك سائر ايات الاحكام نعم القطع الحاصل هنا قطع عادي كالقطع الحاصل
من المتواترات والتجربيات والحدسيات والاستقرائيات وهو من افراد العلم حقيقة بلا
نفاق فيترتب عليه ما يترتب على العلم عند العقلاء بالضرورة فالشبهة المتقدمة لا تمنع مما
ذكر عادة بالضرورة نعم هي مانعة من حصول العلم القطعي كالعلم الحاصل من الاشكال الاربعة
وغيرها من سائر القياسات المنطقية والبراهين العقلية وذلك غير قادح فان المقصود حصول
العلم بالحكم الشرعي من اي شيء ولا اشكال في حصول العلم العادي بالحكم الشرعي اصليا
كان او فرعيا من القران المجيد ولذا اتفق محققو الاسلام على انه احد الادلة على
الاحكام الشرعية مطلقا قولا او فعلا فان تتبع حججهم يرى لك في مواضع عديدة رجوعهم
في الاحكام الشرعية الاصولية ومن زمن النبي ص والائمة الطاهرين ع الى يومنا هذا امر
لا يمكن انكاره وما ذلك الا لكونه قد يفيد القطع ولو عادة بالحكم الشرعي فتامل واما السنة
فلان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع احكام الشريعة بل كثير منها
خارج عنه وليس له عليه دلالة اصلا وهذا واضح لا يرتاب فيه من له تتبع تام في المسائل
الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة بها في غاية الندرة واكثر مسائلها

خال عن رواية متعلقة به واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثيرة لا حاجة اليه لتعلقه بضروري
الدين او المذهب او المجمع عليه والذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع على
والذي لا يجب طرحه على قسمين قطعي السند وغير قطعي السند وكلاهما لا يوجبان القطع بالاحكام
الشرعية اما الاول فظاهر بمعظم الاخبار الموجودة في زماننا من هذا القبيل وما توهمه طايفة من
عن التحقيق من ان جميع الاخبار او جميع الاخبار في الكتب المذكورة الاربعة قطعية السند معلومة
الصدور فهو شيء لا يصغى اليه كما بيناه في محل اخر واما قطعي السند فلكونه ظني الدلالة
لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يفيد العلم وفيه نظر كما
اشار اليه جدي الصالح المازندراني فقال قوله فقد السنة المتواترة ممنوع لان الاحاديث المتضمنة
الموافقة كثيرة يظهر لمن يتتبع عنده الاصول وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول
بان الاصول الاربعة مستندة الى ثلاثة رضوان الله تعالى عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم ممنوع
بان العدد غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة النقل ولا يخفى على المنصف ان
هؤلاء الثلثة اذا اتفقت رواياتهم مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند
يحصل العلم بالتواتر اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المدونة
في الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم وشدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على
الفرقة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله كذبا واما القول بان دلالة الا
خبار وكذا دلالة ايات الكريمة ظنية فلا يضر لان الخصم اعترف بان وجوب العمل موقوف على
التواتر لا على قطعية الدلالة فهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر وعلم انه كان من الشارع
وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم من اعتبار هذا الظن اعتبار الظن الحاصل
بالاصل مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع انتهى واما الاجماع فلان حصوله
في زمن الغيبة على وجه يفيد العلم برضاء المعصوم ع مستحيل عادة كما هو مذهب جماعة
من اهل التحقيق واما الشهرة وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف وفتوى جماعة
فلا يفيد العلم بلا شبهة لا يقال كيف يصح المنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة

والحال

والحال ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية مستفاد من الاجماع المركب وانكاره مكابرة
فلا يمكن دعوى انحصار العلوم من الاحكام الشرعية في ضروري الدين او المذهب بانا
نقول لا نعلم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع المركب كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالا
جماع المركب يتوقف على ظن مقدمة اخرى وهي اما دلالة الكتاب او دلالة السنة على امر
وقد عرف انهما ظنيتان ومن الظاهر انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية كانت
النتيجة ظنية لانها تتبع اخس المقدمتين وقد اشار الى هذا جدي ره فقال في رسالته
في الاجتهاد والاخبار في الفصل الرابع في جملة كلام له على انا نقول الاجماع مثلا وان كان
علميا الا انه لا يكاد ينفعنا في المسايل الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي
مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلاة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته
وساير احكامه فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحديث او امثال ذلك فظهر
ان طريق معرفة الاحكام كاد ان ينحصر في الظن على انه لو تحقق طريق علمي ينفعنا في
بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد منحصرا في الظن
نعم ربما يحصل العلم من مقاصد الامارات والادلة انتهى وفيه نظر واما العقل
فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضمه الى مقدمة اخرى نقلية
واما المنضم اليها فلا يحصل منها العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكر ان ما علم الفرعي
من الاحكام الشرعية الفرعية لا يكون معلوما ما صرح به في المعالم وفيه نظر لمنع من انحصار
القطع منها في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي الفرعي ولم يبلغ الى
حد الضرورة كما اشار اليه جدي العلامة في حاشية المعالم المنسوبة اليه فقال
بعد الاشارة الى ما في المعالم ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات
بعض ما ليس ضروريا بالتواتر سيما المتواتر بالمعنى بل لا تامل في الاثبات و
تحققه كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر
والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليه القراين من الاخبار والقرائن

والعقل وربما نقل الاجماع حد التواتر مثلا الاجماع على اشتراط الاذن الماضي
في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول المذكور قراين اخر مفيدة
لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد حصل
اليقين وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقراين سيما اذا استفاض وبلغ ا
الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون دليلا على التكليف
ولا قائل به اصلا فهي من اليقينيات كما حققناه في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة
للاخبار المتواترة والقران والاجماع المنقول كثير من الفقهاء واتفاق فتاويهم
في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريقة الرسول ص والائمة ع بالنسبة الى
المكلفين في كما ليفضي الى غير ذلك وبالجملة فادعاؤه من الانسداد مخالف للوجدان في
كثير من المواضع وبالجملة الانصاف ان المقطوع به من الاحكام الشرعية الفرعية لا يختص
في ضروري الدين او المذهب بل قد يتحقق في غيره نعم هو في غاية القلة وفي نهاية الندرة
كضروري الدين والمذهب فمعظم الاحكام الشرعية مما لم يتمكن من العلم به قطعا والدليل
يتم هذا التقرير ايضا ولا يخفى تمامية بما ادعاه في المعالم من انحصار القطع في الضروري
كما لا يخفى وقد صرح المقطوع به في الاحكام الشرعية وبان جميعها ليس به مقطوع
في جملة من الكتب ففي رسالة الاستصحاب لجدي العلامة البهبهاني ره وسد باب
اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم بالضرورة من الاجماع ليس الا
امرا اجماليا وهو قدر مشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى يتفع ذلك
الاجمال وتعيين ذلك المشترك بعينه وبتعيين حكم الشرع بالنسبة الينا انا مثلا
ان الصلوة واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرايطها ومصححاتها و
مبطلاتها واحكام الشك والسهو وغير ذلك مما لا يحصى كثيرة وكتبها الفقهاء
من اول كتاب الطهارة الى كتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد وظواهر القران
او الاجماع المنقول بخبر الواحد او غيرها من الظنون ومع ذلك لا يحصى في العمل بخبر الواحد

وما مانكه

فانه على اعتبار اصل العدم واصل البقاء ومثل اصالة عدم السقوط والتبديل او التقليد الى غير
ذلك من الظنون مثل قول اللغوي او الامارات الظنية او غيرها مما هو معلوم وقد فصلنا بعض تفصيل
في رسالتي في الاجتهاد والاخبار وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق
اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن يقينيا اعتباره في تحقق الشرع فيه غير معلوم ومن اراد البسط
والتفصيل فعليه ان يرجع الى الرسالة ومع هذا انه محسوس ان المراد من الظنون التي
انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن المجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر الباب
ثم قال ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به والا فالتوقف او الاحتياط
فنسد ابواب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها ودلالتها وتعارضها
مع بعض اخر ومع دليل اخر وعدم القطع بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في الرسالة وانما
فادعاؤهم وانه شبهة في مقابلة البديهة ولو تيسر القطع لكان المجتهدون ايضا لا يكونون العمل
بالظن مع ان ظن اقرب بعليهم من العمل بظن الاضعف فضلا عن العلم ثم قال وبالجملة كون
المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء والاخباريين
الاجتهاد المرادف للفقه باعترافهما من البديهيات والمسموعات حتى ان الخبر الواحد
الذي هو العمدة في اساس الفقه فقد اجماع الشيعة على عدم حجيته بل كون العدم من الضروريات
فيهم من الشيعة من كان يتمسك الشيعة بروايات السنة في كتبهم الاصولية لبيان التبع الشيعية
وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم يكشف عن حجية السنة واكثر الفقهاء من القدماء كان ذا دان
كان نظر في كلام الشيخ ره خلاف ذلك ينظر في بعض القدماء ايضا وربما نظر ان حجة الشيعة كانوا
يردون الخبر وكيف كان للتحصيل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشروط
في اعتبار ره هو الحجة فلا نظر ان المجمع عليه يقينا اي شيء كان واما الاختلاف والاحتمالات
المنافية للقطع الاصل ليس الا التي والدلالة في اكثرها ان كثر ومن في مدارس السنة في الاجتهاد
والاخبار لا يصل له القطع بما ذكرنا ولا يبق له طريق الى الذي هو في اعتراض على صاحب المعالم
وغيره من الفقهاء مع ان ما ذكرنا في المقام اشارة كافية للعاقل وفي موضع اخر من المعالم وعلوم

العلم القطعي بالحكم الشرعي في مثل الحاجة الى العمل بخبر الواحد مستغرب عادة وامكان حصول العلم لمن سبق
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة لا يكون بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية اكثر
الاحكام بتغيير من في هذا الزمان تمكنهم في ذلك الازمنة من تحصيل العلم بالرجوع الى الائمة
فلم يكونوا يحتاجون الى اتباع الظن كما عدت من خبر الواحد فلا منع من مخالفتهم ولم يردوه عن العلم وقد اورد
السيد نفسه في بعض كلامه سوالا بهذا النمط فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي
شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل فيعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا
في بيان ما يقع الاختلاف فيه بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
ذكرنا تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وبالاجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان وشبهه
فالتكليف بها تحصيل العلم غير جائز وفي كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع منتفية في اكثر
المسائل الفقهية ثم قال فان قلت ما ذكرته من انتفاء التكليف بتحصيل العلم مع انتفاء طرق
العلم في اكثر الاحكام الشرعية مما هو مخصوص بزماننا وامثال زماننا وكان القدماء كان الحكم
وجوب تحصيل العلم لانفتاح طريق العلم لهم او كانوا قائلين بجواز العمل بظاهر القران والاجماع المنقول
بخبر الواحد ولو جب القطع فيما يستنبط الاخبار ادكان في زمان القدماء وامثال زمان السيد
وامثاله ما زال ايضا شك في زماننا قلت يمكن ان يكون في زمانه بعض الاخبار التي يظهر لنا
ما خذ قطعي مع وجه يمكن تحصيل الاخذ القطعي بالحكم وبعض الاخبار التي لنا حجة بالبعض او
ظهور قرائن تفاد بالاخبار الموجودة في زماننا وانتفى ذلك في زماننا وان كان كل الاحكام
في زمانه كذلك اوكان كل الاحكام التي يستدل عليها بالاخبار كذلك فهو معلوم البطلان
لانه لو كان احتمال القدماء وجب تحصيل العلم في الاحكام الشرعية مطلقا او فيما لا يندرج
في ظواهر الايات والاجماع المنقول بخبر الواحد وكان تحصيل العلم في جميع الاحكام مع تقدير
او فيما لا يندرج في الامرين المذكورين مع تقدير اخر ممكنا لكان الواجب اتفاق الاحكام

المستنبطة

المستنبطة من الاخبار ولو فرض وقوع الاختلاف في الجملة لوجب عدم الوفور والكثرة فيه لعدم مناسبة الاختلاف
بين طائفة فاما في جل مسائل الكثيرة مستنبطة من الاخبار مع وجود الاخبار القاطعة فيها واكثر الاختلافات
القدماء انما نشأ من اختلاف الاخبار ولا اختلاف في فهم مفادها وتجويز استناد الاختلاف الى الغفلات
في الادلة مع وجود القاطع بعيد في كلهم او جلهم وكيف يجوز القائل وجود الروايات القاطعة في زمان
السيد والشيخ ره مع غاية الاختلاف بينهما بل في فتاوى احدهما في تاليفين وكذا في فتاوى من عاصرهما
ومن تقدم عليهما لا يقال السيد وابن ادريس لم يجوزا العمل باخبار الاحاد الخالية عن القرائن مع اختلافات
كثيرة بينهما فما تقول في جواب هذه الاختلافات نقول في جواب الاختلافات التي بين السيد والشيخ
ره وغير الشيخ ره لانا نقول عدم قولهما بجواز العمل باخبار الاحاد الخالية عن القرائن لا يستلزم عدم
عملهما بها لنقل السيد عمل برواية يظن كونها محفوفة بقرائن تفيد العلم بما اخرجه وابن ادريس برواية
منافية لها بزعمهما كذلك او زعم احدهما رواية كذلك والاخر تفطن بتلك الامارات وزعمها حقيقة
غير مفيدة للعلم وزعم ان اجماعا يدل على خلافها او زعم احدهما على امر والاخر اجماعا على خلافه وادعى عدم
احدهما ظاهرا يدل على امر والاخر امرا في زعمه حجة شرعية على خلافه وبالجملة الاختلافات الكثيرة التي تحققت
فيما بينهم تدل دلالة ظاهرة على عدم تحقق الروايات القاطعة الدالة على فتاويهم فان قلت يمكن ان يكون
الاخبار التي يمنع الاحتجاج بها في الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن وكان منشأ الاختلاف غفلة بعضهم
عن بعض الاخبار المتواترة او عن بعض القرائن او عن بعض المدارك التي اطلع عليها الاخر كما ذكرت بعنوان الاحتمال
فيما قلت ظاهر التتبع ان اكثر اختلافاتهم انما نشأت من اخبار الاحاد الخالية عن القرائن او عن القول بالاجماع
الذي لا دليل على حجيته كما ستطلع عليه ان شاء الله ولو فرض بعد ظهور ضعف كثير من الاجماعات كما سنبينه عدم جواز
العمل باخبار الاحاد لخلا الاحكام الكثيرة التي لا يجوز خلوها عن الماخذ وفي شرح المختصر العضدي ان القران
والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع وفي حاشيته جلال الدين الدواني ذكر عليه بعض الاشياء
الى قوله ينبغي طرح الاجماع ايضا وتلكهم بعد الوفاء بالجمع والا فلا يفي باثبات المطلوب ويمكن ان يقال في ترك الاعتبار
ان الاجماع عندهم لا بد له من مستند فلو لم يجز العمل بخبر الواحد انحصر مستنده في القران والخبر المتواتر فلا يوجد
الاجماع ايضا الا فيما يوجد فيه احدهما فلا حاجة الى ذكره ويكفي ذكر عدم وفائهما نعم على طريقتنا في الاجماع

لابد من جهة ايضا كما لا يخفى وفيه ان المعلوم عدم وفاء القران والاخبار المتواترة فى زماننا
بجميع الاحكام واما فى الازمنة السابقة فلا نم فيحتمل ان تكون الاخبار المتواترة فيها مع القران
يفيان بجميع الاحكام لكنهم استغنوا فيها بالاجماع عن نقل الاخبار فيه فلم يبق تواتر بعضها
فى زماننا وما بقى على حال التواتر لا يفى مع القران ولكن ربما يفيان مع الاجماع مع فلا بد من ضم الاجماع والحكم
بعلم الوفاء على الجميع ويمكن ان يقال ان العلم بالاجماع فى زماننا لا بد من ان المستند الى النقل اما
بالتواتر او الاحاد مع فيمكن حمل خبر الواحد والمتواتر فى الدليل على ما يعم الخبر فى نقل الاجماع
ايضا فلا حاجة الى ضمه ولو نوقش مع بانه ربما لجاز العمل بخبر الواحد فى الاجماع
دون الخبر وربما دفى الثلثة بجميع الاحكام فلا يفيد الدليل جواز العمل بخبر الواحد فى الخبر
وهو المدعى هنا تمكن دفعها بان الظاهر ان من قال بجواز العمل به فى الاجماع قال بجوازه
فى الخبر ايضا نعم بعض من قال بجوازه فى الخبر لم يقل بجوازه فى الاجماع لبعد الاطلاع
عليه مع فلا مجال للمناقشة المذكورة فتامل ومنها ان الاحكام الشرعية الفرعية
كثيرة فى الغاية لا يتمكن غير المعصوم ع من الاحاطة بها والاطلاع عليها لتعلقها بافعال
جميع واختلافها باختلاف الاشخاص والازمان والامكنة والاحوال والجنايات
المختلفة ومن الظاهر ان معرفة جميع ذلك على وجه القطع واليقين مما يستحيل
عادة لان العقل لا يستقل بادراك ولذلك كان معظم الاحكام الفرعية امورا
يعتد به صريح والتواتر المعنوى قليل الوقوع جدا وكذلك الاجماع المفيد
للقطع وبالجملة المفيدة للعلم عقلا او عادة يستحيل تحققها فى امثال ما ذكر
قطعا ومنها ان الغالب فى الامور الكثيرة التى تندرج فى مفهوم واحد كامور
التجارة والزراعة والصياغة ونحوها عدم التمكن من العلم بها عادة
فكذا محل البحث ومنها ان الاحكام الشرعية الفرعية لو كان العلم بها او باكثرها
مفتوحا لما جوز محققوا الاسلام من المتقدمين والمتاخرين من العامة والخاصة
الاعتماد على امور لا تفيد العلم بل تفيد الظن كظاهـــر

كظاهر الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد والاستصحاب واصالة البراءة ونحو ذلك وبطلان التالى
فى غاية الوضوح واما احتمال التقصير فى حقهم مع ما لهم عليه من العلم والفضل والكمال والبراعة فى القران
والعلم والزهد والتقوى وبذل الاجتهاد وطول الفكر والنظر فى فهم الاحكام غلط واضح وزلل فاحش
ومنها ان الاحكام الفرعية لو كان طريق العلم بها او باكثرها مفتوحا لما جاز فى الشريعة العمل بما لا يفيد
العلم كخبر الواحد والاستصحاب وظاهر الكتاب وغير ذلك والتالى باطل للادلة القطعية الدالة على
حجية الاجتهاد وبعض ما يفيد الظن والامور التى لا تفيد العلم وهى بجملة من الضعف وما ترى فيهما عن
الفقه وكانت له دربة وبصيرة قريحة علم علما قطعيا لا يختلجه شك وريبة ان الاحكام الشرعية
اكثرها غير معلومة وقد حقق ذلك جدى قدس سره فى مواضع من كتبه ورسائله بالادلة
عليه ردا على طائفة خالية عن التحقيق قائلة بان الاحكام الشرعية الفرعية كلها قطعية كاصول
الدين ولهم فى ذلك شبهات واهية وخيالات سوفسطائية لا ينبغى التعرض لها ولا يقتضيه المقام
ولهم مقام اخر طويل التى يرد ان المقدمة الثانية القائلة بان انسداد باب العلم يلزم العمل بالظن
فقد اشير اليها فى جملة من الكتب الفقهية والاصولية ففى التذكرة لا يجوز التعويل فى دخول الوقت
على الظن مع القدرة على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبنى على الاجتهاد ولوجود التكليف بالفعل
وفى نهاية الاحكام فى بحث الوجوب الكفائى ان التكليف فيه موقوف على الظن لان تحصيل
العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وفى الذكرى لو غلب على ظنه احد طرفى ما شك
فيه فى الصلاة بنى عليه لان تحصيل اليقين عسر فى كثير من الاحوال فاكتفى بالظن تحصيلا لليسر
ودفعا للحرج وفى التنقيح فى مسئلة ارتفاع الظنان دخول الوقت فى جملة كلام له لكن المشهور الاول
للاتفاق على وجوب العمل على الظن الا مع دليل اقوى او مساو ولا دليل على ابراز من والا لزم على المنع
كما ثبت فى الاحكام الفرعية اجتهادا او تقليدا والا لزم الحرج والضرر المنفيان بالعقل والنقل و
التكليف بما لا يطاق وبعض الادلة والامر بالاجماع اذ فيه القرض منع التقليد وايجاب
الاجتهاد وعدمه وفى مجمع الفائدة ايضا ان وجوب الاجتهاد وفى القبلة فلانه اذا لم يحصل العلم وجب

فيلزم مقدمه وهو الظن عن امارات شرعية وهو الذي يحصل لاجتهاد ولكن يستيقن عدم الاكتفاء
اذا تمكن من تحصيل العلم وفي بعض شروح الاثنا عشرية لصاحب المعالم يكفي الظن في القبلة لان
وجوب الاستقبال لا يسقط مع تعذر العلم فلو لم يكن الظن كافيا للزم اما سقوط الاستقبال
او الصلوة الى جميع جوانب وكلاهما خلاف المذهب وان كان يتخير في قول وتبدد وفي
الشرع الاقدس الاكمل [illegible] فلا يمكن مكلفون بالاستقبال ولا سبيل الى تحصيل الظن الا من العلامات فوجب اتباع
هذه العلامات ان يبقى التكليف بالاستقبال ويلزم من التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف بالاستقبال
رأسا وهو باطل فتعين العمل بالظن الحاصل بالامارات وفي موضع من المعالم الاكتفاء بالظن فيما
يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره السيد ره في مواضع من كلامه ايضا فيستريح الاخبار
وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه وفي موضع اخر
اذا تحقق انسداد باب العلم كان التكليف فيه بالظن قطعا وفي الوافية في مبحث الاحتجاج على حجية
خبر الواحد انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما باصول الضروريات كالصلوة والصوم
والزكوة والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت
بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل
بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وفي الفوائد للبهبهاني ره
بعض المحققين ابطل الظن من الاستصحاب الا انه يحتج بكل ظن للمجتهد والمعروف من المحققين
ان [illegible] انهم يستدلون بحجية الظن [illegible] ظن المجتهد بان حجة مسلم عندهم من جهة الذي ذكروا
وهو ان باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظن فيكون حجة ولا يرجح لظن على ظن حتى ان الظن
الذي يحصل من القياس والاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم [illegible] ولاجل ذلك كان منهيا عنه
في زمان الائمة عليهم السلم والصدر الاول فكذا بعده بخلاف الظنون التي يدعى انها كانت
في ذلك الزمان ايضا حجة مثل خبر الواحد وما يتوقف عليه حجيته والترجيح من جهة السند والمتن و
الدلالة وعلاج التعارض ومثل الاستصحاب في غير ذلك وقال في مقام اخر في جملة كلام له بعد [illegible] الاجتهاد

الثاني ان

الثاني ان الظن في نفسه ليس بحجة بل العمل به والبناء عليه منهي عنه عقلا ونقلا وان يكون
يقع فيه الاختلافات التي عرفت مثل هذا نقول لا بد من دليل على حجية امثال ما نحن فيه
من الظنون وعلى صحة التمسك به ولم نجد دليلا على حجيته الا انه نعلم يقينا بقاء التكليف
في الاحكام الشرعية فلو كان باب العلم بها مسدودا للزم جواز العمل بالظن
جزما والا لزم التكليف بما لا يطاق او الحرج او ارتفاع التكاليف في الاحكام الباقية يقينا
والحكم بالحل قطعا فنعلم ان الشارع يقبل عذرنا في عملنا بالظن حتى يتبين منه ان بجواز
العمل بالظن في صورة كذا اجماعي بل بديهي الدين ويظهر من تتبع الاحاديث ويلاحظ
طريقة الشارع في الاحكام فلاحظ وتدبر انتهى كلامه ومنها اتفاق العلماء قديما
وحديثا على لزوم العمل بالظن بعد انسداد باب العلم كما لا يخفى ومنها ان ذلك من
قواعد العقلاء ويحكي عن الحكماء انهم يعملون به ولذا يكتفون بظنون كثيرة
مختلفة في التجارات والصناعات والمكاسب والامور الجارية بينهم بحيث لا يمكن
لاحد انكاره ومنها ما دل على حجية ظن المجتهد وقد اشار اليه جدي ره فقال الاول
في الظن على حجية ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون قد
اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعي عند ذلك جميع ما له دخل
في استحكام الدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو احرى يكون ذلك حجة عليه
والضرورة قاضية بانه لو كان ظن حجة فهذا وكذا لو كان كلهم يعملون بالعمل به ولا يتم بقاء
التكليف الى يوم القيمة يقيني وسد باب العلم ايضا معلوم ومن استفرغ وسعه في جميع ما له
دخل في التوثيق والتاكيد وحصل ما هو اقرب كيف يكلف الله انبياء ذلك يقينا القول انه
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد ان الله تعالى لا يكلف
ما لا يطاق وعلى القطع بحجية مثل ما نحن فيه من تتبع الاخبار والاحكام ايضا العقل
حاكم بحجيته قطعا وايضا جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش
يكون العمل فيها كما ذكر بلا شبهة والعلوم التي فيها اجادة يقرب مما نحن فيه قطعا فهكذا

فمنا ما ادى اليه ظنى اجتهادى واستفراغ وسعى وكلما ادى اليه اجتهادى واستفراغ وسعى فهو
حكم الله فى حقى قطعا وحقى والصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية وبالجملة فرجح ظن المجتهد
ما ذكره وقطعى بلا تامل انتهى ومنها ان بعد انسداد باب العلم ان لم يجب العمل بالظن فيما انسد
طريق العلم فيه فلا يخلو اما ان يجب تحصيل العلم المنسد ودح ويكون هو التكليف او يكون التكليف
بغير المعلوم مرتفعا اساسا لا يكون بانيا فيلزم فيه التمسك باصالة البراءة وعدم الحكم او يكون
الواجب فيه العمل بالاحتياط او يكون مخيرا بين الاقوال المختلفة او يكون التكليف فيه الاخذ
بغير الظن بخصوصه ومن الظاهر بطلان جميع ما ذكر فتعين ان يكون الواجب هو العمل بالظن لان
رفع احد النقيضين او النقايض يستلزم ثبوت الاخر بالضرورة اما بطلان الاحتمال الاول فواضح
لاستلزام التكليف بما لا يطاق وهو باطل بالضرورة مع انه لا قايل به من المسلمين بل المليين بل
العقلاء وقال بعض المحققين فقد ذهب جماعة الى ان التكليف فى الفروع كالتكليف فى الاصول ووجوب تحصيل
العلم بالاحكام لانا نقول هؤلاء يدعون انفتاح باب العلم فى الاحكام الفرعية لشبهة قديمة وهى شبهة
فاسدة واهية فيلزمهم ما ذهبوا اليه ولكنهم يقرون لولا الانفتاح لما كان التكليف فى ذلك واما
بطلان الاحتمال الثانى فلدلالة الادلة الدالة على بقاء التكليف بالاحكام الغير المعلومة من الكتاب والسنة
والاجماع ودليل العقل وقد ادعى بطلان الاحتمال المذكور فى جملة من الكتب ففى الوافية انا نقطع
ببقاء التكليف الى يوم القيمة الحاصل بما تقدم وفى حاشية سلطان المحققين لا شك ان اكثر الاحكام
غير مستفادة من ظاهر الكتاب والتكليف بها واقع قطعا وطريق العلم بها منسد وفى رسالة [illegible]
العلامة البهبهانى ره ان الاجماع واقع على اشتراكنا مع الاخرين فى الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور
الى يوم القيمة وكوننا مشرعين ومن امة محمد من بديهيات الدين ومما اجمع عليه المسلمون وظاهر من
الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعى وجدانى وفى حاشية على المعالم
بعد الاعتراض على ما فى المعالم من دعوى انحصار القطعى فى الضرورى نعم هذا القدر من العلم لا يكفى
للتكاليف والاحكام الشرعية التى يقطع بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم التعيين عندنا بعنوان
العلم كان القدر الضرورى من الدين والمذهب لا يكفى لساير الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار

الظن

الظن لعدم التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين مع ان عدم اليقين والتواتر
يكفى لعدم الحرج واشتراط [illegible] سد باب اليقين وما ذكرنا ان القرآن لو كان قطعى الدلالة الا انه لا يكفى ولا
يفى وكذلك اصالة البراءة فلا حاجة الى تجشم دعوى الظن فى كلها ليس بضرورى وفى كلام بعض الفضلاء
ان طرق القطع منتفية فى اكثر المسايل الفرعية فاما ان يكون التكليف بهذه المسايل ساقطا عنا واما
ان نكون مكلفين بها بظن يحصل بها من اى شئ كان او بظن يحصل من سبب دون سبب والاول
باطل بالضرورة من الدين والثانى معلوم عدم جواز العمل بالقياس وان افاد ظنا قويا فالثالث
هو المتعين وليس هذا السبب الا الكتاب والاجماع الذى ثبت حجيته سيما من لم يعلم كفايتهما فى المسايل الكثيرة
ليس لنا طريق القطع بل عدم دلالتهما الا على دليل من تلك المسايل ولا يتعين مع الامارات والدلايل العقلية
الظنية لانه فرض كون هذه الظنية حجة شرعية مع بعد [illegible] هذه الخصوصية الا مع قليل من تلك
المسايل والمسايل الباقية التى لا دلالة لهما عليها اضعاف ما يدل عليه فثبت جواز العمل باخبار الاحاد
التى اجتمع فيها شرايط جواز العمل قال الفاضل المحقق صاحب المعالم ان باب العلم القطعى منسد لا يبقى
لانه الاجماع على بقاء التكليف بما انسد طريق العلم من الاحكام الكثيرة الفرعية فان الظن من جملة
من كتب الخاصة والعامة تجويز ايقاع التكليف بما ذكر ففى الذريعة والعدة وفى كتب العامة فى مقام
ذكر ادلة القائلين بحجية استدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت انه لا بد فى الفروع الشرعية من حكم ولا نص
ولا دليل على كل حكم فيجب ان يكون مستنبطا من القياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه آخر فقالوا
قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا فى طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من حالهم فى جميع
الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دليل يقتضيه ذلك
الا القياس والاجتهاد والمجيب منع هذا العقل وهذا الاستدلال يخالف الطريقة الاولى التى
حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا فى هذا الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل قالوا فى الحوادث
الشرعية حكم لكنه ما كان فى العقل فيها حكم لم يكتف معرفته ولا حكم فيها جملة فكيف ذلك
لا مانع منه انما تعلقوا بهذه الطريقة على الوجه الثانى فى الذريعة واعترضها عنهم بانهم
محجوجون بما تقدم من المطاعن التى يدخل عليهم فى الوجه الاول ويجرى مجرى الفرع من الاول وذلك

مبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دليل على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها.
وهو من ما ظنوه من ظن الفساد ولانا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة من الاحكام له وجه
في النصوص وان ما لا يقف على وجه بعينه يمكن ان يكون له وجه وان القطع على الانتفاء مثل
لا يمكن مما يستغنى عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا اطلعهم فيها الاحكام
من جهة الشرع ولا يد لحكم العقل فيها وانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيها الحق
من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى ما ادعى خلاف ذلك الحجة فمن اين لهم ان جميع ما يحدث الى
يوم القيمة هكذا حكمه ولا يبعد ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم ولم يجمعوا اذا
كانت الحوادث سبيلها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا
تحكم على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل في مسألة وهو مسروق لانه جعل
مثل الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد بما يبيح العقل اباحته وقد في الوجه في بحث خبر الواحد ليس
لاحد ان يقول انه اذا فقد السمع ولا دل على الحادثة الا ما يتضمنه خبر الواحد وجب العمل به لانا متى لم نعمل
به لجاز ان تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجب لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب
نفيها على مقتضى العقل من الحظر او الاباحة او الوقوف ولا يحتاج الى خبر الواحد وفي القسم المبحث
المذكور ويتعلقهم بان الضرورة تقود الى قبول اخبار الاحاد اذا حدثت الحادثة وليس فيها علم حكم
منصوص ليس بشيء يعول عليه لان الضرورة انما تقود الى ما هو حجة في نفسه وعليهم ان يدلوا على ان خبر
الواحد بهذه الصفة وصفنا الاحاد ثم لا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومتى فرضنا عدم الدليل رجعنا
الحكم العقل فليس هاهنا ضرورة على ما ادعوه وقال في بحث القياس وتعلقهم ايضا بان قالوا انه قد
ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها او جب ان يكون متعبدين بالقياس
والجواب عن ذلك ان يبين لهم ما انكرتم ان يكون متعبدين في الحادثة التي لا نص على حكمها باحكام العقول
لانه لو كان حكمها من التكليف السمعي لوجبت حكمة الله تعالى التي لا يجوز عليها الاخلال بالواجب ان ينبه
فاذا انقطع عنا به من جهته قطع بتخصيصه بالعقليات فيكون حكم هذه الحادثة باقيا والشرع
ثابت بحكمه لم يكن شرع في وجوب الرجوع الى احكام العقل من تحسين او تقبيح او ايجاب او اباحة

فلعدم

فلعدم الفرق بين الموضعين وفي النهاية في بحث خبر الواحد في مقام الاحتجاج على حجية الرابع عشر اذا
وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة من حكم الشرع في ذلك
تشنيع اعترض بامكان الخلو بعدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر
الواحد فانه لا يمتنع الواقعة من الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ولو كونه حجة يتوقف على
امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي
فان حكم الله تعالى عند عدم اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وهو حكم شرعي فان انتفاء مدارك
الشرع بعده مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه نظر فان المعترض منعوا عن خلو واقعة ما من الحكم
الشرعي فلا يكون من ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور ويحصل الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي
نفي ذلك الحكم وان كان مدركا شرعيا يشتمل على التناقض بل الوجه ان يقال كل واقعة فلها حكم شرعي
من جملته الاباحة ولم يدرك شرعي من جملة البراءة الاصلية وقال ايضا في بحث القياس في مقام ذكر
الحجج على حجيته السابع عشر كل حادثة لا بد فيها من حكم ولا بد ان يكون طريق كثير من الحوادث
لا نص ولا اجماع وليس بعدهما الا القياس ولو لم يكن حجة خلت اكثر الوقائع من ان يكون لها احكامها
طريق مع الاعتراض لانم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث
اما بلفظها ظاهرا او خفيا ولا يبعد في الشمول اكثر الحوادث اذا كانت عامة لقوله تعالى فيما سقت
السماء فانه شامل لجميع ما يستقيه السماء وان كثر عدده وليس انا اراد المستدل انه لا بد في كل
حادثة من حكم الامر فيه اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع
بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اراد بالحكم حكما شرعيا منعنا ما يجوز خلو
كثير من الحوادث عنه ثم قال في الثاني ابطال حجية الخامس انما جاز التعبد بالقياس لكن
ثبوت التعبد به يتوقف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة
والادلة العقلية للحوادث كلها يدفع الحاجة اليه فاذا لسنا نتعبد به الاعتراض بمنع تناول
النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والاستصحاب

وغيرها وانتفاء جميع الاحكام ونفي الاحكام في المحث المذكور اما المختبر فهو ان النص والاجماع مما
نقل الحوادث وسعه فلو لم يكن القياس حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقايع من الاحكام الشرعية
وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل وهو ممتنع وهو ضعيف وذلك لان الوقايع التي خلت عن
النصوص والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع
حكما شرعيا فكان بعد كونه شرعيا وهو استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للاحكام
الثابتة ولئن سلمنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا لكن انما يمتنع
ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية وهو غير مسلم وذلك لان الشارع
كما يريد اثبات الاحكام في بعض الوقايع فقد يريد نفيها في بعض اخر على حسب اختلاف المصالح يلزم على
ما ذكره ان تكون المصالح المرسلة التي ليس الاعتبار حجة في الشريعة وهو ممنوع وذلك لانه ليس
كل واقعة يمكن وجود النص والاجماع او القياس فيها فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة افضى ذلك
الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية لعدم وجود النص والاجماع والقياس فيها والعمل بالدليل لا بد ان
يكون خبر كما قال في بحث خبر الواحد في مقام ذكر حجج حجيته اصحابنا انه اذا وقعت واقعة ولم يجد
المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة من حكم الشرع وذلك ممتنع ولقائل ان
يقول خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله اما مع عدم الدليل فلا ولهذا فانه لو لم
يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر احاد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن حكم الشرع والمصير الى البراءة
الاصلية وعلى هذا فامتناع الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد
حجة ودليلا وكونه حجة ودليلا يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو
دور ممتنع كيف وانا لا نم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الدلالة
المحققة لاثبات الحكم نفي ذلك الحكم وهذا حكم شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود
الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وقال في المختصر في المقام المذكور قالوا لو لم يجب لخلت وقايع كثيرة
عن الحكم وهو ممتنع اما الاول فلان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد
للقطع واما الثانية فظاهره الجواب بمنع الثانية وهو امتناع وقايع عن الحكم عقلا سلمنا لكن

منع

منع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم وفي التعليل دليل ودليل على نفي الحكم لما ورد الشرع
بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم دليلا شرعيا ولم يلزم اثبات حكم
غير الشرع وفي حاشيته جمال الدين عليه قال الشارح اما الثانية فلانه يفضي الى خلاف مقصود البعثة
كذا في الحرر وهو اولا بد لنا من العمل فاذا لم يكن الحكم في كثير من الوقايع فلا يمكن لنا العمل فيها
قال الشارح الجواب بمنع الثانية آه قال الابهري المجيب حمل التعليل الاول فانه يمكن منع امتناع
الخلو اذ يمكن ان يكون مقصود البعثة هو العمل بما حصل به القطع من الاحكام لا جميع الاحكام ولو
فمنع الملازمة لانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فيحصل مقصود البعثة وهو تبليغ الاحكام
في الجميع ولم يحصل شيء من الاحكام واما اذا علل بالوجه الثاني فالظاهر انه لا يتجه الا الجواب الثاني
فانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فلا يشكل لنا امر العمل لانه اذا نفي الحكم في شيء ينبغي الا
يبنى على اصالة البراءة فيعمل به ولا اشكال واما الجواب الاول فلا اتجاه له لانه اذا كان بناء دعوى
امتناع الخلو على انه لا بد لنا من طريق في العمل فاذا لم يبين لنا بعض الاحكام فلا سبيل لنا الى
العلم فيهما فلا بد في الجواب من بيان طريق العمل ولا يكفي مجرد منع امتناع الخلو كما لا يخفى قال الشارح
لما ورد من الشرع او ظاهره وفيه دفع لما يقال لنا الشرع ولما كانت المعروض عدم جواز العمل بخبر
الواحد فلا بد ان يكون ذلك النص من القران او الخبر المتواتر وان لا يحضرني منهما ما يدل عليه
نعم العقل يحكم باصالة البراءة فيما لا دليل فيه من الشرع على حكم على خلافه وهو يكفي في نفي الحكم
فيها ثم قال الشارح ولم يلزم اثبات حكم غير الشرع يعني لما قلنا ان عدم الدليل بعد ورود الشرع يحكم بعدم
الحكم لا انه يحكم العقل بعدم الحكم فلا يلزم اثبات حاكم غير الشرع حتى يرد ان ذلك مناف لمذهب
الاشاعرة حيث نفوا ذلك على ما سبق في اوائل مبادي الاحكام وهذا كالتصريح بما ذكرنا من انه
الظاهر من كلامه وهو ظاهر هنا وقال في حاشيته على الشامل معترضا على ما تمسك به فيه على حجية
اخبار من التعليل الرابع ما لفظه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في الغالب لا يوجب
جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجب العمل بالظن اصلا فكل حكم حصل العلم
منه من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن

ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره
دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا
لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاه حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها
بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك
ما ورد عن النهي عن اتباع الظن على هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مستند حجة
عند كمسائل المحبة مثل وقفنا الخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مستند حجة
عند كالجهر بالتسمية والاخفات في الصلوة الاخفاتية الذي [illegible] الوجوب كل منهما قوم ولم يكن
لنا ترك التسمية ولا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم
ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل الذي ذكره لا ما لا عمل
بالظن اصلا فلا يتمشى ان يقال ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد في جميع الاحكام مع حصول الذي يفهم
عن الظن الذي حصل لنا به بل كثير ما يكون اقوى لكن لا يخفى ان العمل بهذه الطريقة وترك اخبار الاحاد
في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها مرتبة عظيمة اسنى لما نقول الكلام من بعد اجماع
الدين المحقق الخونساري في حاشية المعالم ليس صريحا في المنع من لزوم العمل بالظن حيث انسداد طريق
العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية بحيث لو لم يعمل بالظن يلزم الخروج من الدين وعدم امكان
الاتيان بعمل من الاعمال لا من العبادات ولا من المعاملات كما هو المعروض من المحقق في تلك
المعلومات من الاحكام الشرعية فهنا الزمان بل في كل زمان حتى زمان النبي ص ومن الائمة عليهم السلام
في الغاية ومع ذلك على سبيل الاجمال فيه مثل الصلوة واجبة والطهارة من الحدث والخبث شرط [illegible]
حال مع صحيح ويحرز ذلك عن [illegible] انه لا يمكن الاتيان بعمل على وجه القطع من عبادة او معاملة
باعتبار تلك الامور الاجمالية قطعا فان يمكن الاقتصار على تلك الامور الاجمالية المقطوع بها
والبناء في غير المقطوع به من الاجزاء والشروط والموانع وحيثيات الاحكام من العينية والكفائية
والتخيير به والموسعة والمضيقة والتعيين والترتيب وغير ذلك على اصالة البراءة وعدم التكليف
بها لكنه لم يبق من شرع الدين شيء معتد به ويخالف الحكمة في ابداعها وقبائحها والضرورة من الدين

وقواعد

وقواعد المسلمين بل بطلان اهل الدين بل العقلاء كافة وبذلك يعلم في الغاية تزعم غايته باستفادة من كلام
اوليا الله جماعة التمسك باصالة البراءة فيما لم يقم دليل شرعي على ثبوت حكم مخالف الاصل ولذلك عليهم
خبر الواحد والقياس حيث نفيه بعدم ثبوت حجيتهما ازعاء هذا شيء نقول به ونعمل به وانما الكلام في تحقيق
ثم لو سلمنا ان مراد اولياء الله جماعة التمسك باصالة البراءة والحكم بنفي الحكم بمحل الفرض فلا يقدح فيما
ذكرنا كما لا يخفى وقد اشار جدي ره الى بطلان التمسك باصالة البراءة ح معترضا على بعض الاكابر
الخونساري فقال لعله اشارة البعض ما اقترناه بالنظر ومما ذكرنا ظهر فساد ما اورده وحيث
عمم على صاحب المعالم بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن بل كل حكم حصل العلم
بالضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل نحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على
وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن الحاصل بحجيته ففيما
انتفى الامران يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن
الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها وما يؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا لما عرفت
من ان المعروض او اليقيني امر مجمل لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على اليقين ورفع اليد عما سواه بالبناء
على اصالة البراءة يحصل فقه وشرع يحكم الكفار بانه ليس شرع نبي اسلام فضلا عن المسلمين وتنقص محله
ان الشرع بالنسبة الينا ليس غير معلوم على ذلك معنا فان الاجماع في اكثر كتاب الحاضرين يعلم كيف
واعتبار خصوصيات ونفي اصالة البراءة انا نسلم فيما لم يثبت فيه تكليف على اليقين واما مع ثبوت
فلا بد من الامتثال والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الا يقينا
ولا يكتفي في تحقق الاطاعة الواجبة بمجرد احتمال الاتيان بما هو المطلوب فكيف يرضى بالبراءة
او بمجرد الظن بان المطلوب ليس هذا لحصول الظن بكون المطلوب غيره او زائدا عليه فالعقل
يحكم بالعقاب على الترك بحكم وجوب الامتثال وتوقف الامتثال على العقل حكما لكن لا يمكن كونه حكم
على سبيل اليقين والالزام الاتيان بجميع المحتملات بحيث الحرج المنفي بل في الامكن لتحقق الوصل
منه هنا امر يعلم لا يمكن الحكم مثل ان السالك اما [illegible] والعمرة وكذا الفقه وجميع المسائل للشيوخ
الفقه من كتاب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلو لم يحكم بالظن

نعم لا يحكم بالوهم بان الموهوم هو حكم الله تعالى بمعنى انما هو الظن انه ليس حكم الله هو حكم الله تعالى لان
الظن اذا حصل يكون مخالفه الوهم فلو لم يعتبر الظن ان نعتد بالوهم بان نقول هذا حكم الله تعالى فرع ان
الظن انه ليس حكم الله ويلزم العمل به ان الظن الشرعي انما يجب العمل به واما لا يرجع يكون
الظن حجة ويجعل حكم الله الظاهري بل ويلزم العمل به الا ان الاصل العمل بالاصل فكيف يرجع بالوهم الى
ما لم يكن ذا اشار العلامة في النهاية انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي
البطلان والجواب عن ذلك ان الاخباريين يحتجون بالقطع به والا فانا نتوقف او نحتاط
ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة ثم قال وايضا جريان اصالة البراءة في العبادات محل نظر لانها
توقيفية موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر فانه واما لا الا ان
نفي كثير من المواضع لا ينافي الاصل مثل كون المال الذي بيد زيد او عمرو وكذا الاولوية في الشرع انه حجة
العاملة حكم شرعي يحتاج الى الدليل فرجع الى الاصل فيقتضي عدم الحجية حتى ان الاصل البراءة
مانع عن الحجية فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا في رسالة في هذا
الفن من المختار التحقيق فليلاحظ فاما اصل البراءة انما ينفع في غير ما اشرنا اليه مع ان غالب احتياج
الناس الى امثال ما ذكرنا وايضا اصل البراءة ظني كما عرفت وقطع العقل بعدم العقاب محل تأمل
بين العلماء وانا من علماء خلاف ذلك او لا من النقل بل وحكى ابا النبي عقله ايضا وان كان الظاهر خلاف
ذلك لكن الظاهر هو ظن وان كان قويا سلمنا القطع لكن لا ينفع في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف لان العقل
يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر بالبت مع ان العقل لا يجوز ترجيح
المرجوح على الراجح عنده ان الشيء كما امر وكلف كان لنجا البتة انه لم يكن مع حكم بلا كلفة فكيف يجوز
ترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة دعوى القطع في امثال ما نحن فيه بل وفي الظن وبالجملة كون المدار
في الفقه على الظن في امثال ما نحن فيه من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد والمراد
للفقه علم وقالوا هو من البديهيات والمحسوسات انتهى ولا يخفى انه لا ان بعد انسداد باب
العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها يلزم العمل بالظن لجواز ان يكون
الواجب هو العمل بالاحتياط في كل ما يحتمل وجوبه او حرمته بل هو الموافق للقاعدة العقلية من ان

اشتغال

اشتغال الذمة يقينا انتهى ولو كان عمل لا يجب تحصيل العلم بالبراءة وهو الاحتياط وقد اشار الى ما ذكر
جمال الدين الخوانساري فقال بعد ما حكينا عنه سابقا وبازاء هذه الطريقة طريقة اخرى وهو تحصيل
البراءة اليقينية في الجميع بالاتيان بكل ما احتمل وجوبه وترك كل ما احتمل حرمته ولا يخفى انه حينئذ اذا كان
يحصل العلم والاحتياط براءة الذمة في كثير من الاحكام انتهى لانا نقول الاحتمال المذكور فاسد جدا وقد
بينا وجهه في مقام آخر بما لا مزيد عليه وقد اعترف به جمال الدين ايضا فقال بعد ما حكينا عنه هنا لكن
لا يمكن العمل به في بعضها كما يكون مرددا بين الوجوب والحرمة كصلاة الجمعة مثلا على تقدير القول بوجوبها
علينا ايضا وايضا رعاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته يوجب الحرج والتضييق المنفي في الدين مثلا يلزم
ان كل صلاة اخفاتية مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر بالتسمية مع قصد الوجوب بالسورة وتارة
بالاخفات مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي لا يسع تحصيل الاحتياط بها الا بمشقة
لا بمشقة عظيمة وحرج شديد ولعل العمل بالطريقة المشهورة وهي الاجتهاد ورعاية الظن الحاصل بها والمتابعة
الادلة الشرعية والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم واشد ربطا انتهى وقد اشار الى ما ذكره جمع ممن
بما حكينا عنه سابقا واما القدح الثالث القايل بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح فلما تقرر عند العقلاء واهل العلم من قبح ترجيح
المرجوح على الراجح وقد اشار الى هذا في جملة من الكتب ففي النهاية في مقام ذكر ادلة حجية الاستصحاب
ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وفي المختلف في مقام ذكر الادلة
على ترجيح القول بان الرضاع يحصل بالعشر على الاكثر الاصحاب عليه فيكون راجحا فيتعين العمل به لامتناع
العمل بالمرجوح وفي بحث قبول شهادة النساء في النكاح لنا ان الظن قد يحصل بشهادتين مع انضمام
الرجل الذي يجب العمل عليه لاصالة العمل بالراجح وقبح العمل بالمرجوح وترك الراجح لا يقال مطلق
الظن غير كاف والا لثبتت الحقوق بشهادة الواحد والفساق والصبيان بحصول الظن
لانا نقول لذلك لا يكتفي بمطلق الظن بل الظن المستند الى اعتبار في نظر الشارع وفي المنتهى في مقام
الاحتجاج على حجية خبر الواحد لانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح ولا
ترجيح المرجوح على الراجح ولانه العمل بهما معا لما بيناه من المنافاة ولانه تركهما معا فتعين

العمل بالراجح وهو الظن وفي غاية البداهة في المقام المذكور اما العقل فهو ان العمل بخبر الواحد موجب لدفع
ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر حصل ظن وجوب الاسواء اذا امر
هذا الفعل ولذا امر بهذا الظن العلم ان المخالف للامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب بيان الكبرى ان
العقل يحكم بامتناع العمل بالراجح فقط وهو الظن وفي الايضاح شرح القواعد لفخر المحققين قال ابو الصلاح
يقوم الظن مقام العلم لان الشرعيات كلها او ان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح باطل اجماعا وفي مجمع الفائدة شرح
الارشاد للمقدس الاردبيلي في قبح الحكم بالتهمة مع غلبة الظن ويحصل الا بعقلية الظن الذي هو الطرف الغالب
كثيرا بحيث يحتاج الى الاعجاز حيثيثه هذا الحكم وان الطرف الحكم بمجرد تحقق الرجحان للعمل بالراجح وابقاء
المرجوح وهو قبح المعنى مشهور ومتعارف وهو مقتضى العقل والنقل في الجملة الا انه يفيد الظن بمجرد ذلك
الطرف ودوم ذمه والعمل به هو المتعارف في الشرع وفي الاحكام قال وانت تثبت ان مخالفة امر الرسول
سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد العدل عن الرسول وغلب على الظن صدقه فاما ان
يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح او بتركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس
لا سبيل الى الاول والثاني والثالث لامتناعها فلم يبق سوى الرابع وهو المط وللقائل ان يقول
فالمانع من القول بانه لو لم يجز العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جائز الترك عقاب من مخالفة امر الرسول
موجب لاستحقاق العذاب مسلم فيما امر به الرسول وانما مع عدم العلم به فهو محل النزاع
وفي رسالة المحقق البهبهاني مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنه ان السيد
كلما امر مكلف كان راجحا الشيء انه امر بكذا او حكم بكذا انه يكلف يعني بترجيح خلاف ذلك عليه
وقال في مقام اخر ان بقاء التكليف بغير القطعيات يقتضي وقطعي بانه لو القطع مسدود فالعمل
على الظن وترجيح الظن على غيره امر ان الظن انما هو مع الراجح فان العامل بالمرجوح موهوم
فكيف تكون حجية عمله وكذا وقال في مقام اخر بغير واستدل على حجية كل ظن بانه لو لم يعمل
به ترجيح المرجوح وهو قبيح عقلا وكذا شرعا وفيه منع الا ان يكون المراد به المجتهد الجامع
شرائط الاجتهاد ولو لم يعمل باحدهما اي الراجح والمرجوح انتهى وقد بينا فيما ذكرنا
لا يجوز ان لا يكون العمل بالراجح والمرجوح كلاهما جائزا او يكون تركهما معا صحيحا العدم

افادتها

افادتها العلم سلمنا لزوم العمل باحدهما الا ان الراجح ولكن لم لا يجوز ان يكون العمل بالمرجوح معينا
مط ولو عارضه الراجح او على وجه البت او لكونه ظنا مخصوصا اعتبره الش مط تعبدا
ومرجوحيته غير ما افترق من العمل به مط وانحجيته مما اعتبر غير مرجوحيته للعمل به مط فينعكس
الامر فيصير الراجح مرجوحا والمرجوح راجحا فلم يبق الا المرجوحية والرجحية باعتبار نفس قوة
الظن وضعفه بانه يسقطان عن الاعتبار ولا يلزم العمل بكل ظن يكون اقوى في نفس
الاحكام الشرعية وموضوعاتها الصرفة مط ولو كان مما نهى الشارع عن العمل كالظن الحاصل
من القياس وخبر الكافر وذلك باطل بالضرورة من الدين واجماع المسلمين فعلم ان هذا لا
يجوز العمل بكل ظن بعد انسداد باب العلم معظم الاحكام الشرعية لان الشارع اوجب علينا
العمل بظنون او بامور معينة تعبدا فالاصل في غيرها عدم جواز العمل عقلا ونقلا وبالجملة
لا نسلم ان بعد انسداد باب العلم يكون المناط هو نفس الظن حتى يوجب بالراجح مطلقا
وترك المرجوح كذلك بل المناط ما جعله الشارع حجة مخصوصة اما على وجه التعبد المحض
او على انه ظن مخصوص ويكون في حال الاحكام الشرعية وموضوعاتها الصرفة في لزوم
الاقتصار على ما جعله حجة مخصوصة وعدم حجية العمل بكل ظن وقد اشير الى كل ما ذكرنا
من الايراد في جملة من الكتب ففي بعض مؤلفات السيد الاستاد دام ظله المحققة عند تاسيس
الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة
والاخبار الاحاد ونحوها واعتبار انسداد باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا
تساوت الظنون بحيث لم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا
من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب فيه
متسع ولا انسداد باب العلم وانسداد بابه كما قيل وفي حاشية سلطان المحققين على
المعالم قوله لكان التكليف فيها بالظن قطعا فيه انه اذا كان التكليف بالظن من حيث
انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذ انسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار الظن من حيث
انه ظن لجواز اعتبار الش امورا مخصوصة بخصوصها اذا كانت مفيدة للظن لا من

حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فانه رعاية حجيتها البتة من حيث افادتها الظن بل الاجماع
على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن من حيث افادته فالملازمة مسلمة لكن
نمنع قوله فالعقل قاض بان الظن آه لانه على هذا التقدير لا دخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته
ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا فتامل وفي حاشية حب الله المازندراني على المعالم
قوله لا يقال لو تم آه هذا نقض اجمالي على ان العدول عن الظن القوي الى الضعيف قبيح قوله
لانا نقول لعله اجاب عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوي على الضعيف
لا يجري فيما ذكره الناقض اذ الحكم فيما ذكرنا منوط بالظن بحيث كان الظن اقوى يتبع الحكم
احد دواعي وفيما ذكره الناقض منوط بشهادة العدلين والاحسن ان يقال وليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن فقط بل الظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقديم الحاصل بالشاهد
الواحد اذا كان اقوى لان هذا الشاهد لا مدخل له في ترتب الحكم وكذلك لان الحكم بان
الحكم منوط بالمجموع اكن في الذهن من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان
يكون للظن مدخل قوله ومثله ما يقال في الفتوى والاقرار معين ليس الحكم بوجوب متابعة
الفتوى وثبوت المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتي والاقرار ولا اظهر انه منوط بالظن
الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما ذكرت من الجواب عن النقض يجري في اصل الدليل ايضا لان
العمل بالادلة الفقهية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن
حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا ويتفق به على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الحجة
منوط على حجيتها وفي حاشية جمال الدين الخونساري على شرح المختصر نقلا عما ذكره سلطان
المحققين من غير نفع له وظاهره قبوله اياه ونحن نسأل الفاضل الدعي انه فان قلت نحن
نحكم بما يحصل لنا الظن بانه كلام المعصوم ورايه او فعله او تقريره سواء كانت الرواية صحيحة
السند او مستفيضة او رجالها معروفة كانت او مقطوعة الى غير ذلك لانا علمنا بالتتبع ان علماء
السلف كانوا يعملون بما يحصل لهم الظن بانه راي المعصوم ومذهبه وكانوا لا يحتاجون الى العلم باحوال الرواة
قلت هذا باطل من وجوه الاول ان النصوص الدالة اما باطلاقها او عمومها من القران والسنة

على

على النهي عن اتباع الظن مع كثرة بحيث لا يقبل التخصيص الا بقاطع والظن الحاصل للفقيه
عن ايات القران او خبر الواحد او الاجماع فما يثبت وجوب العمل الا من حيث انه عمل
بالظن واتباع له بل من حيث انه اتباع للقران والحديث وعمل بهما فبالحقيقة ليس هذا
داخلا تحت الموضوع النصوص الناهية عن اتباع الظن اذ هذا اتباع لكلام المعصوم بتة
لكن يكفي في هذه النسبة اليه الحكم بانه كلام المعصوم تحصيل الظن الناشي عن اخبار العدل
بانه كلام المعصوم بناء على حجية خبر الواحد كما قالوا في الحكم بشهادة الشاهدين انه ليس حكما
بالظن بل بما ثبت من الشرع اعتباره وهو شهادتهما فهنا ايضا ليس اتباعا للظن بل لما
ثبت شرعا وجوب اتباعه وهو القران والسنة المطهرة واما فيما نحن فيه فظاهر انه ليس كذلك اذ لم
يثبت من الشرع وجوب اتباع كلما نسب الى المعصوم مطلقا بل يثبت عدم اعتباره بقوله تعالى ان
جاءكم فاسق فلا يمكن جعل حصول الظن مناطا للاحكام الشرعية انتهى وقد يدفع المنافاة
المذكورة بالمنع من وجود ظن مخصوص يجوز الاستناد اليه بعد انسداد باب العلم بمعظم
الاحكام الشرعية في اثبات حكم شرعي فضلا من ظن خاص لم يعلم من الاجزاء وغايته ما
ثبت من اجماع العلماء على حجية الظن بعد انسداد باب العلم هو حجية ظن ما غير معلوم تخصيصه
بحيث يبقى هذا التخصيص من الظن ما اجمع عليه العلماء او دل الدليل القاطع على حجيته وذلك كما اذا
فرض ان الاشتباه لاجل ثلاثة وكل واحد منهم يقول بحجية ظن خاص لا يقول بحجية الآخر فان الاجماع
تحصل على حجية الظن في الجملة لا على ظن مخصوص ومن الظان ان الاجماع الذي على حجية الظن
بعد انسداد باب العلم من هذا القبيل وذلك بما علمته من الدليل القاطع على حجيته ومن الظان مثل
هذا الظن غير بانه ولا يصح عده من الظنون المخصوصة ولا من الاسباب الشرعية وقد اشار الى ما ذكر
جدي ره نقلا عن الحلي ان في التبعض الظنون بالمرة يوجب يقع الشرع وتحقق اجماع ينفي عمل
خصوص ظن يقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم وقال ايضا في مقام آخر وايضا الادلة في امثال
هذه الازمان على الظنون والاخباريون ايضا يقولون الظان الحديث كذلك وان المراد كذلك
ولا شك ان ذلك ليس على كل واحد واحد دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى حملنا وجود ظن خاص

ولكن غاية العلم كالعلم بالحكم الشرعي فما يدل على عدم جواز الاقتصار في الفروع على ما علم بعد لعلّه
جواز الاقتصار على هذا الظن وان انضم الى ذلك العلم وقد اشار الى هذا سلطان المحققين فقال لو قيل
ولكن ذلك الظن مخصوص بالظن ان ذلك اشارة الظن الكتاب لا يعني انه غير موجب في اكثر الاحكام مع توقع
التكليف بها قطعا وهذا كان المستدل فظهر ان هذا الجواب لا يضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا في الرواية الاولى لم
لكان متوجها انتهى كلامه ثم ان قد انعقد الاجماع على حجية الكتاب والظن المستفاد منه باي نحو حصل ذلك
وباي وجه تحقق ومن جملة ذلك الظن المستفاد من آية النبأ الذي يستنبط فحواها بعضهم على حجية
اصل خبر الواحد وعلى حجية كثيرة من افراده ومع ذلك فقد انعقد الاجماع على حجية كثير من اخبار الاحاد
وعلى حجية القياس بالطريق الاولى وتنقيح وبالجملة تحقق الاجماع على حجية جملة من الظنون ويمكن
ان يدعى على حجية بعضها بظن الكتاب والسنة المجمع على حجيته بحيث يصير انسداد باب العلم بمعظم الاحكام
الشرعية الفرعية العمل بهذه الظنون المخصوصة ومعه لا يلزم الخروج من الدين ولا التكليف بما
لا يطاق فيجب الاقتصار على تلك الظنون والرجوع في غيرها من الظنون التي هي محل البحث كالظن
الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما الى الاصل القطعي المستفاد من الكتاب والسنة والاجماع ودليل
العقل من عدم جواز العمل بالظن فالمخرج ما صار اليه القائلون بلزوم الاقتصار على الظنون
المخصوصة لانا نقول لم يتحقق مما ذكر ان حجة القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة بمحض
الاجماع اما على حجية ظن مخصوص يتعلق بحكم فرعي او على حجية ظن يقتضي بحجية ظن آخر بحيث
يجب من هذه الحجة او دليل المنع من انعقاد الاجماع على حجية ظن الكتاب على نحو الحجة الا على جميع
الفروع مسلم ولو سلمنا على وجه النظر اما الاول فواضح في الغاية وكيف يحتمل ذلك مع الحال ان
جماعة من الاصحاب يعني انهم نقل كلامهم يمنعون من العمل بظن القرآن بنفسه ويؤيده ما حكي عن ابن قبة
الذي هو من رؤساء الطائفة انه منع من العمل بالظن في الاحكام الشرعية مطلقا ولو كانت فرعية واما الثاني فلان
الاجماع بمعنى حصول العلم بقول المعصوم ع لا يعلم هنا اذ المعصوم ع لا يعمل بظن القران واما نصوصه الكتاب
المجتهدين بل جميع الاحكام عنه تعطيله ولا الاجماع على الاصل الذي ذكره الشيخ في العدة من انه لو اتفقت الامة على الرد فيجب
نجب على المعصوم ع [illegible] منهم عن الاتفاق على ذلك لو كان خطأ [illegible] في غاية الاشكال لتوقفه
على جريان قاعدة اللطف في هذه الامور وعلم الدافع احتمال من الردعين هنا غاية البعد كما لا يخفى على [illegible]

سوى الاجماع

سوى الاجماع بطريق بعض المتأخرين من حصول الحدس القطعي بقول المعصوم ع او برضاه بامر من اتفاق
كثير من الامامية عليه في بعض المواضع ومن الظاهر ان هذا الحدس حصوله هنا بعيد غاية لعدم استناد
الى الاقوال الكثيرة مع وجود بعض الاخبار بين وبعيد فيه لا بقي الاجماع لولا هنا وان كان غير
محقق ولكن نستفيد من نقل الاصحاب فانهم قديما وحديثا يستندون الى ظواهر الآيات الشريفة
لاثبات الاحكام الشرعية [illegible] من غير نكير منهم ومن الظاهر ان الاجماع كما يحصل من القول كذلك يحصل
من الفعل لانا نقول لا نسلم حصول ذلك من جميع الامامية نعم اتفق ذلك من جماعة كثيرة منهم ومجرد ذلك
لا يوجب الاجماع والعجب من دعوى بعض الاجماع في هذه المسألة على ما نحن فيه مع انه اتفاق
الصحابة [illegible] على حكم [illegible] الاخبار المنبه عليه ومع ذلك لا يقطع بالاجماع ولا شبهة ان تحصيل الاجماع
من الفعل المجمل المشتبه الدلالة باتفاق الاصوليين على الظاهر اصعب بمراتب من تحصيله من الاقوال
الصريحة الناشئة من العلماء المتقدمين والمتأخرين المعروفين في المسائل الفقهية ومع عدم حصول
الاجماع من الاسهل وحصوله من الاصعب من عجب العجايب سلمنا لكنا نقول لو كان مجرد استدلال اولئك
مقتضيا للاجماع المفروض للزم دعوى الاجماع على العمل بالظن في اصول الدين لان اولئك يستدلون
على مسائلها بظواهر الكتاب وهو باطل جدا اذ من المعلوم ان معظم الامامية على عدم جواز العمل بالظن
في اصول الدين يعرف ذلك من كتبهم ومن المحكي عن اكثرهم فان قلت استدلالهم في الاصول
من باب الجدل او لاجل تكثير القرائن حتى يحصل العلم قلت هذا جار هنا ايضا فلم يتحقق
ما ذكرنا ان مجرد الاستدلال بظواهر الكتاب لا يقتضي حصول الاجماع بالمعنى المتعارف بين
الشيعة على حجيتها لا عقلا ولا عادة فتدبر وبالجملة استفادة الاجماع بالمعنى المعروف على
حجية ظاهر الكتاب ونحوه من جملة الظنون في غاية الاشكال لان جماعة من محققي اصحابنا
يمنعون من الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة ويلزم هؤلاء ان يقولوا بالظنون المخصوصة لما
عرفت من [illegible] بل هذا القول في الاجماع ثانيا بانا لو سلمنا حصول الاجماع على حجية ظاهر الكتاب
في الجملة فنمنع من انعقاده على حجية جميع افراده لان غاية ما يستفاد من الاستدلال المتقدم اليه الاشارة
ثبوت الاجماع على حجية ظن يستفاد من الكتاب في الجملة واما ان الظن المستفاد من الكتاب باي نحو

حصول ملازمة الاجماع عليه اذ من الظاهر انه الفعل بالعموم لما تقرر في الاصول هذا ودعوى ان المنع لكونه
منع السيد المرتضى وتابعيه ومن جملتهم ابن زهرة حجية المفاهيم باسرها موافقة كانت او مخالفة ان من الظاهر
ان ذلك ليس من باب منع المفهوم لبعده في الغاية من البين وامثاله بل الظاهر انه من باب منع حجية
الظن المستفاد من الالفاظ الا لاثر الا الاثر لما سبق ويحكى هذا عن بعض على الظاهر كذا بل يؤيده بعض الخلاف في
المسائل اللغوية كترجيح المجاز على الاشتراك والتخصيص على المجاز ونحو ذلك فان الظاهر انه من باب
حجية امثال هذه الظنون لا من باب منع اصل الدلالة وبالجملة اذا تتبعت الكتب الاصولية وجدت من
الشواهد والمؤيدات لمنعنا كثيرة فلا نطيل الكلام لذكرها بل نخليه على انصاف الخصم ولكن منع اصل
حجية الاخبار وعمومها انا سلمنا اصل الحجية بالاجماع مع انه ثم فان السيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس
وابن البراج على عدم جواز العمل بخبر الواحد مطلقا بل نسب هذا الى كثير من القدماء ومع مخالفتهم كيف
يكون دعوى الاجماع على ذلك وثانيا انا لو سلمنا حجية ظاهر الكتاب باي نحو حصل وكذا الخبر
العدل باعتبار الاجماع فنقول ان الاجماع انما هو في صورة خلوها ذكر من معارضة الظنون
التي هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء واما في صورة المعارضة فلا اجماع
قطعا لان الاجماع انما حصل من اتفاق القائلين باصالة حجية كل ظن بوجوب هذا العمل
الشهرة والاستقراء اذا كانا اقوى مع مخالفتهم ليستحيل دعوى الاجماع على ظاهر الكتاب ح وذلك واضح
جدا ويجري حجية ظاهر الكتاب وخبر العدل في صورة الخلو عن المعارض لا يجري هنا كما لا يخفى
ح ظاهر الكتاب وخبر العدل ح خاليا من دليل الخصوص الحجية بالخصوص كما ان المعارض له وهو
الشهرة مثلا كذلك ح ومن الظاهر انه يجب ح العمل بالاقوى من الظنين عقلا لان التوقف وعدم
الترجيح يلزمه الخروج من الدين لان تحقق التعارض المشار اليه في اكثر المسائل الفقهية بل في تمام
في المعارضة المذكورة في غاية الندرة كما لا يخفى وترجيح الكتاب وخبر الواحد ح مع كون الظن المستفاد منه
اضعف بمراتب من الظن الحاصل من معارضه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فلم يبق
الا الاخذ بالاقوى ومن الظاهر انه اذا كان لزوم الاخذ به وصار حجة في هذه الصورة
فيلزم ان يكون حجة في صورة خلوه من المعارض بطريق اولى وهذه الاولوية معلوم اعتبارها عقلا

من حجيتها مع انه في غاية فنقول يلزم ذلك بالاجماع المركب او من الظاهر ان كل من قال بحجية الشهرة مثلا في بعض
قال بحجيتها مطلقا ولا شك ان هذا الاجماع اظهر من الاجماع الذي ادعاه القائلون بالظنون المخصوصة
كما لا يخفى ثم لو تنزلنا ومنعنا الترجيح فلا اقل من التخيير في العمل بالمتعارضين ومعه يتجه ما ذكرنا في
اصالة حجية كل ظن لعدم اجماع المركب المشار اليه هنا ايضا ولو اشكال في تحقيقه وقد اشار
الى بعض ما ذكرناه في مقام ذكره الحجة المذكورة ونحن نذكر جميع ما ذكره في هذا المقام فنقول
قال في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة
من الدين او من مذهب اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ من الموجود من ادلتها لا يفيد غير
الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح
كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي
كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها او يقال لو تم هذا الدليل
فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد ودعوى ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان
يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل
بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه الموثق في معنى الاسباب
والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها ونحن في
محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به الحق الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم
لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو
يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ظن فهو من قبيل الشهادة لا
لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة و
قد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء
الضرورة باشتراك التكليف وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة

خلاف نعم قد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاختصاص في تعريضنا اثرها على الروايات
المفيدة للظن بعين وغير الواحد جملتها ومع قيام هذا ينتفي الحكم بالقطع مقدم ويتفرع الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب واعرض من غيره بالنظر اي اناطة التكليف به ان تبانا الفرق بينهما على كون
الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على
المشاركة في التكليف المستفاد بظاهر الكتاب بصورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة
للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليها مجوما
ذكر لصور ظاهر الكتاب انتهى ويظهر من سلطان المحققين رضه بما قال حيث انه اشار اليه ولم
يجب عنه وكذلك يظهر ذلك من حبر الصالح المازندراني في حاشيته ومن الدين المحقق من يرى
حيث انهما مقعاما ذكره تقييرين عليه غير متعرضين لرده على ما ينبغي فقال الاول فعله ويستوي
اه لما نع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد اولى من ان الظن المستفاد من ظاهر ظن مخصوص فهو
من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره توضيح الدفع انه اذا ثبت جواز عمل الظاهر على خلافه عند معا
رضة الخبر اياه صار الظاهر ظنيا مساويا لغيره فيما يفيد ظنا في افادة الظن وفي اناطة التكليف
وليس المراد انهما متساويان من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا ينافي ما مر من ان الخبر اريح منه [illegible]
مساواتهما في ذلك امران احدهما ابتناء الفرق والحكم بالظن المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل
الشهادة فلا يعدل عنه الى غيره فيما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا الا انه صح [illegible]
وقد صح ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بمتوجه الينا بل الى الموجودين
في زمانه ويجوز ان يقترن به ما دل على ارادة خلافه قطعا يخرج به [illegible] او مصادفة ثانيهما ان
الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف بظاهر الكتاب كما تقتضيه المقدمة الثالثة
مختصان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف
الظن المستفاد من ظاهر الكتاب لا نص لاجماع ولا ضرورة على تلك المشاركة عند المعارضة فيفيد القطع
ينتفي كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا فليتامل قوله في مثله يقال في اصالة البراءة
بعقله التفت المورد الى اصالة البراءة واورد فيها مثل ما اورد في ظاهر الكتاب اخيرا قال المحقق

حين جواز الاكتفاء بالظن عند تعذر تحصيل الاخبار بغيرها من الادلة المفيدة للظن مثل الكتاب واصالة البراءة في
الصلوحية لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه وفيه نظر لجواز ان يكون في غير الاخبار منوطا بالظن المستفاد من ظاهر
الكتاب ومن اصالة البراءة والاجماع الواقع على حجيتها كالاجماع على حجية بعض الاخبار [illegible] وقال الثاني
بعد [illegible] ما ذكره في المعالم فلا بد لنا من تحقيق [illegible] ما ذكره من الجواب فنقول ان ما ذكره في جواب [illegible] الظن
الحاصل بظاهر الكتاب لا يخرج [illegible] ابطل [illegible] لا [illegible] وهو
كون الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوما [illegible] كون احكام الكتاب كلها من قبيل الخطاب الشفاهية
مخصوص الحجية [illegible] ثابت حكمه ثالثها [illegible] الاجماع [illegible] التكليف [illegible]
فيكون [illegible] الاجماع والضرورة [illegible] بظواهر القران في جميع [illegible]
[illegible] الاجماع والضرورة [illegible] مكلفين [illegible] بقرينة [illegible]
[illegible] مكلفين [illegible] الاجماع ونحوه [illegible] قرينة [illegible]
[illegible] مكلفين [illegible] الظاهر [illegible] القرينة [illegible]
[illegible] مكلفين [illegible] الظاهر [illegible] مجرد ظن [illegible] لم يفهم [illegible]
اعتبار [illegible] حتى يقال [illegible] يلزم من اعتبار اعتبار كل ظن ولا يخفى انه يتم الجواب
[illegible] بخلاف [illegible] ويجوز ان يكون من جهة [illegible]
القران [illegible] على خلاف ظاهر القران لا علم لنا
[illegible] مكلفين بظاهر القران [illegible] مكلفين [illegible] ان يكون مكلفين [illegible]
مكلفين [illegible] العلم [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] مكلفين بظاهر القران
[illegible] الخطاب [illegible] مكلفين [illegible] قرينة [illegible]
ان يكون [illegible] القران [illegible] الظن [illegible] مكلفين بالظاهر [illegible]
[illegible] التمسك [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] التمسك بالظواهر [illegible] اخبار [illegible]

كما انه من جملة تلك الظنون وعلى هذا فمع وجود الاخبار القاصرة لا يحصل لنا العلم من الظواهر ولا الظن الخصوص
فتعذر بهذا في ظواهر القرآن وظنا اصالة البراءة التي تخص اشارات الحالية على لا التفات فيها الى ما عرفت مما ذكر ولا بمعنى يعود اليه
ولم يسلم ان يثق بل الظن الحاصل بها ظن مخصوص مع وجوب العمل بالظن مع انها الاخبار ابلغ مما ذكر في جانب الظن
الحاصل بالظواهر وهو انه لا يجب العمل على وجوب العمل باصالة البراءة الا ان يثبت ان الظن الحاصل بها ظن مخصوص وهو الظن يخلو منها اما فيها وجدانه
ظاهرا الاجماع على وجوب العمل بها وترك الظنون الاخر الحاصل بها مع قطع النظر عن ايجاد ضمها اذا كان مع المعارض في العلم
على وجوب العمل بها مع حتى يقال لا نظر مخصوص لا الظن من وجوب العمل بالظن متعقود باجماع ولا قوى عن ذلك ولا بما ان سلمنا
جميع ما ذكر ان يحصل الحجية بتلك الاشكال وان فرض ظاهر الكتاب كالكفيل الى ان الاقتصار عليها بل لا بد من حجيته لا محتاج الى تحصيله
انه ورد الادلة المنطوق والمفهوم فهو ليس بحجة مطلقا من الاخبار فانه مفهوم بمقدم ترك بها اذ لم يثبت شيء فتبيّنوا ان العدول انما
ليس بالتبين وضمنه خبر الخبر بما افاده ان مفهوم الصفة حجة كما عليه جملة من المحققين لا ان مفهوم الشرط حجة كما عليه الجمهور
التبين عن نبأ الفاسق من غير الفاسق خارج عن الاخبار فيجب قبوله حجية لا سبيل الى الثاني لا يترتب عليه الا ان يكون اعادة
ما الفاسق هو بالجهالة فتعين الاول ولذلك صار جماعة من المحققين الى حجية اخبار العدول بمفهوم الآية الشريفة بل تعين حجية جملة
من الاخبار على اخبار العدول دلالة منطوقها لانها تقتضي حجية جملة من الاخبار كالموثق والحسن والضعيف المجبور والضعيف
المحفوف بالقرائن المفيدة للظن بالصدق لكنه لا يحمل على حجية العدول لكن صعقهم بعد ما فيهم من المراد بالتبين استظهار الصدق سواء
بلغ حد القطع ام لا لان التبين يعم القطع والظن ثم ان قلنا ان المراد من الفاسق في الآية الشريفة معلوم الفسق كما هو الظاهر
كما لا يعتقد ان يحمل على اطلاق لفظا فيتعين انه لا يمكن ان يتبين بها جميع العدول اخبار المجهولين مجهول الحال وعن هؤلاء لان
وجوب التبين على هذا يكون مشروطا بالعلم بالفسق وينتفي بانتفائه فيلزم بما ذكرنا حجية اخبار كثيرة بلا حاجة
المنطوق والمفهوم وذا انضم الى الاخبار الظاهر الكتاب وظاهر الاخبار المتواترة لفظا التي ليست بالدلالة المفيدة للعلم
بالحكم الواقع الحاصل من الكتاب والسنة والاجماع وذلك يحصل له التكليف على الاحكام الشرعية الفرعية خلافا لمن ادعى وجود
من فقهاء الاقتصار عليها لا يكون الا ان نظر الى تحصيل القطعي المستفاد من العقل والعمومات القطعية الواردة
في الكتاب والسنة لما نعتمد عليه في المعنى ان ذلك لم يمنع وجود ما يقتضي اصالة الحجية كل ظن بقدر ما يقارب مفهوم الآية الشريفة
ومنطوقها الدالة بتفضيل حجية خبر في الاحكام الشرعية مع كونها ادلة قطعية على حد ما يعلم حجية القاطع بعلم الاحكام
من السيد المرتضى وكذا على القول بعدم حجية مفهوم الشرط على القول بحجية مفهوم الحصر كذا

على القول

وكذا مع القول بان المفهوم لا يفيد العموم كالمنطوق كما عليه بعض المحققين من اصحابنا وامام الحق وجه مفهوم
الشرط وافادته العموم لوجوه الاول لزم خلوه عن الفائدة لو لم يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين والتثبت في خبر العدل
وهو يستلزم فيه حيث لم يحصل العلم قولكم انه لو لم يجب ولم يجب فيه التبين يلزم لزم ان يكون العدل اسوء
حالا من الفاسق ممنوع لجواز ان يكون التبين والتفتيش والتفحص عن الصدق والكذب في خبر الفاسق واجبا
باعتبار انه لاحرمة له دون العادل لزم من حرمته لا يقع التفحص فيه عن شيء والاظهار وليس العدل كذلك
لانه بحرمة فعوده لذلك رفع مع وجوب التبين فيه لا ان لو وجب لتغير حرمته وعدم نيله وانه تحرز عنه وجوب
التبين في خبر العدل باعتبار انه يحرز عنه لا يقتضي نفي القول في الامر لانه لو كان السبب بعينه لا يقتضي في الحاكل ولا
في خبر الفاسق والكفر اذا اخبر الفاسق يجب علينا ان نتفحص من صدقه وكذبه واذا اخبر العادل فلا يجب علينا
ان نتفحص عن صدقه وكذبه بل لا يجوز لم يكن في كلامه تناقض ولا اعتقاده اصلا وليس في ذلك الا ان وجوب التبين
لا يستلزم القبول بانه فائدة في الثاني يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين في خبر العدل وليس فيه دلالة مع تحريمه
وعلى ذكرتم لانتهم الا مع تقدير حرمة التبين في خبر العدل اذ مع جوازه يرتفع الحكم التي بالمجهول ان نقول ان ذلك لانتفاء
الحكم تحقق مع هذا التقدير ايضا مع ان نفي الوجوب لا يستلزم الجواز ففعل المنع منه قد ثبت بدليل آخر فقد يرد الاستدلال
فهذا جميع كثير من اعاظم المحققين من نفي وجوب التبين جوازا لا مقيدا وهي بعد مطالبهم في الفهم لانه نقول هذا حسن
لولا ابرام مثل الفهم وعدم الظهور بطلانه واما مع ذلك فلا بد من الحكم بخلافه ثم ان هذا حال من رجحه وما ذكره جماعة
من اعاظم المحققين ايضا الى عدم دلالة الآية الشريفة على حجية خبر العدل تمسكا بان الامر بالتبين التبين الوجوب النفسي
حتى يجب عليه بل هو الوجوب الشرطي لكان قوله تعالى اشتر شيئا من اموال مع انه كان محرما مع هذا لا يلزم قبول خبر العدل لانه
الشرطي في قبول خبر العدل وهو المعلوم كونه تعويل الفقه من اطلاق الامر والوجوب النفسي فجهة مع الوجوب الشرطي خلاف الظاهر ولا يكون
المصير اليه خلاف الظاهر الا بدليل وهو هنا مفقود دليل الاخذ بالظهور منه فسقط الاستدلال بالآية الشريفة على المدعى
الثاني ان الآية الشريفة لا تنهض دلالة على حجية خبر العدل الا بعد ضم المقدمة القائلة بان العادل لا يجوز ان يكون اسوء حالا
من الفاسق اذ مع قطع النظر عن هذه المقدمة لا دلالة للآية الشريفة على ذلك بشيء من الدلالات الثلاث القطعية جدا دون الظنية
ان مرجع المقدمة المذكورة الى الاولوية الظنية بالطريق الاولى التي استفيد من مخالفة الكتاب لا اصل لها وليس القياس في حجة
هذا القسم من القياس بل يمكن حجيته ولزم اثبات الظن لامع تقرير اصالة حجية كل ظن لم يدل دليل قطعي من الادلة الاربعة مع

حجية اما الكتاب فقط او ليس ما يقتضي حجيته من قاطع او ظاهر غير مقتضى بعموم معدول على حرمة العمل بالظني منه المنع عنه او السنة كما عرفت او ليس فيها قاطع يقتضي حجية ذلك ثم ربما يستفاد من بعض الاخبار حجيته ولكنها من الآحاد فلا يصلح للحجية لتداول الكلام مع معارضته بعمومات من السنة المانعة من العمل بالقياس مطلقا ومن خصوص هذا القياس واما الاجماع فقد خالف الامامية في حجية القياس المفروض ومع الاختلاف لا ريب في عدم الاطلاع على الاجماع واما العقل فلانه لم يوجد سوى قواعد القطعية ما يقتضي حجية المفروض بخصوصه كما لا يخفى ومع عدم التخصيص الذي للظنون المخصوصة فنقول يلزم عليه امر كبير بعض اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل الخلاف في حجيته وهو الذي يكون ظنه اقوى من الظن المستفاد من ظاهر الكتاب وغيره من الظنون التي زعم الخصم انه من المخصوصة وفي القياس المتقدم اليه الاشارة بحجيته مما اليه قطعا واذا ثبت حجية بعض الاقسام بالقاعدة الاولوية ثبت في الباقي لعدم القائل بالفصل والقوم الالزم فيقال ان القياس المذكور جار بما ذكر لانه ما لم يرض عقله ولا ريب ان القياس المستنبطة العلة لم يكن حجة مما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل البحث وذلك مستلزم لنقض الاولوية بعين هذا القياس المفروض لعدم حجيته لاضعف من الظنون الثلث المذكورة حيث يترجح بين المتعارضين بحسب التوجه هنا لم يكن القياس المفروض معارضا في مقام الاحتجاج بالآية الشريفة على حجية خبر العدل او لانه من الظنون المخصوصة وهو ظنية كما لا يرضه المذكورة ممنوعة المنع من حجية بعض شهرتها منها من ذلك ونحوه مما هو من اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل البحث على الثالث اذ خبر الفاسق لا يكون لا عقلا عليه في نفس الاحكام الشرعية الابعد التفحص والاجتهاد وبذل الجهد والتبيين في صدقه وكذبه باتفاق المجتهدين على الظاهر فقد ساوى خبر الفاسق في وجوب التبيين ولزم مساواة خبر الفاسق لا يكون العمل به الا بعد التبيين فيما اذا لم يحصل منه العلم وخبر العادل يجوز العمل به بعد التبيين اذا لم يحصل منه العلم فلا يكون المفهوم شيئا مع ان الاحكام الشرعية فيكون المراد الموضوعات العرفية فيسقط الاستدلال به على حجية خبر العدل لا يلحق التخصيص والاخبار الواحد على حجيته والعمل بخبر الواحد العدل ليس من باب التبيين الذي في الآية الشريفة لانه يقال ذلك لاجل دليل قطعي مر هو حقيقة الظني لو سلم وجوب التبيين في خبر العدل الظني لانه قد استدل على حجيته بعموم المستفيض الرجال والكتب على العمل به الظني الذي هو تابع من غير تبين فعلم انما يتبين اولا ثم استعمل به فيه ثلثه وكثرة ما على ان التبيين كل شيء يجب مقدوره على انه يمكن ان يبعد الافتاء السلف على خبر العدل من باب معنى المقلد على المنقول من فتوى المجتهد فانه يجوز

الافتاء على خبر العدل
والاصلاح في تفريعهم دقوهلا

احتمال بعض الامور التي من السنة المقطوعة فالمراد فرض لم توجد كما يفيد الآية على حجية خبر العدل كما ذكر بان في محل آخر واما ثالثا فلمنع ان التبيين يعم التبيين الظني او يختص بالتبيين القطعي خاصة فاطلاقه على التبيين الظني مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وهي هاهنا مفقودة كما لا يخفى ولا يمنع ذلك التبادر وصحة السلب الاسم عن التبيين الظني مضافا الى تصريح كثير من المحققين بان لفظ البيان حقيقة في العلم ومن الظاهر ان التبيين مشتق منه والاصل الاتحاد في المشتق والمشتق منه الاشتقاق وسيذكره حقيقة في الاعم من التبيين الظني فلا يكفي ذلك في انه لا يتحقق بالظن الا في مقام القطع على حجية لا يكون في حجية والمنع ومن الظاهر انه لا يقتضي حجيته لا شيء ولا على حجية شيء من اخبار الآحاد الا يكون مجوزه لا انكار ولا شبهة في ان الآية الشريفة لا تفيد حجية شيء من اخبار الآحاد في الاحكام الشرعية ومن الضعف ما من يظهر ربما في الوهم ان الآية الشريفة تشمل مما نحن فيه لانه لا تعارض اخبار الوليد بن عقبة بردة قوم استفتوا عن اداء الزكوة ولقد اشتهر ان الآية نزلت في ذلك الشهرة والحقيقة مقابلة في حجية ما ذكرناه في الشهرة وكونه متفق جميع ما ذكره في كتب التفسير ونحوها في تواتر كثيرة فنقول فقال لي ان ذلك في الكلام لم وليس الواجب بعنوان منع حجية الخبر مما هو حجية في ظن المجتهد لكان ادل من حيث استدلاله عدم حجية الظني كما في من الشرعي كليهما الكل فاسد من جهة اخرى وهو ان الخبر انما هو حجب النعل المجهول في الموضوعات المتعلقة به والظني بالتعلق منها الى غيرها من اهل الاخبار وهو الآية باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية الامر مع القريب من المذهب واما الثابت في المجرى زمانا ما يستند قطعي ومن الموجودين لو تمسكا لا يفيد الا الظني لفقدان السنة المتواترة والاطلاع على الاجماع من غير جهة انتقل بحكم الامام ومن جوز كون اجماع الامام لا يفيد غير الظني وكل الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق سد باب العلم في معظم كان التكليف باقيا بالظني وظني والعقل قاضي بان الظني اذا كانت لها جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من الاخبار الآحاد يحصل من الظن ما لا يحصل من غيرها من الادلة فيجب تقديم العمل بها وهو المطلوب جاز ذلك فيها او لا ريب في حصول الظن بها ما لا يحصل من غيرها من الادلة فيجب تقديم العمل بها او لقوة هذا الحصول انه قد يبنى قدمنا من صحح حجية الخبر ونحوها اجاب جماعة بان تشريع الحجية الشرعية اذا كانت من الفقهاء ولا ولاية لها الا التقليد ومنع ولا مانع من حجية الخبر مع انه لا ارى انه لكان التكليف بالظني غير انه ظني فالاعلام الراشد والاخبار القطعي شرعية كون التكليف به الظني فقط موضوعة لجواز اعتبار الشارع الموضوعية بخصوصها ولا كانت حجية للظني

من حيث افادتها الظن لا من حيث انها خاصة بانها حجة من جهة الاجماع ولا ريب انه لولا التكليف بغير الظن لما
اعتبر من حيث افادته الظن فالملازمة مسلمة لكن يمنع بطلان اللازم فانه بان الظن اذا كان حجة فانه لا يعلم التقييد بالدليل
الظني ومع تغير منعه وتقويته الا انه لا يتعدى عن القوي الى الضعيف فيما هو الجواب كما ترى الا ان يقال المراد
ومنه فالملازمة ممنوعة لجواز اعتبار الشارع ما يمنع اعتباره ولكان ممكنا ظاهرا فيتم منه
منع الملازمة الا ان يقال انه تبين القطع من خارج به انا مع اتفاق فيه وبينهما وهو الفرق بين الظنون
الا ان تعتبر الا الظواهر والشرعية على اساس تلك الامور المخصوصة وحجية خروج عن الدين وعن السنة بين يدي حجج
المرسلين [illegible] وذلك فان منشأ تلك الامور التي قطعنا باعتبار الشارع اياها وعلمنا به من قطعية حجية
الاجماع وكونه من الادلة القطعية كسيرة ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واصالة البراءة والاستصحاب
عليها وعدم التجاوز الى غيرها من الظنون الاجتهادية المستفادة من اخبار الآحاد وكونها في كل مسألة من المسائل
الخلافية من اول الفقه الى آخره يقتضي وجوب الرجوع اليها وترجيح الظنون التي لم يقم دليل على حجيتها
والقول بالتفصيل فان اكثر الاحكام الشرعية في مسائل الفقه مع الامور المزبورة من اخبار الآحاد
المنقولة وغيرها من اسباب الظنون الاجتهادية [illegible] اعتبار [illegible] لم يعتبرها الا [illegible]
الرابع فان الاثبات المستند الى الاجماع على حجية الاخبار مع تقدير تسليمه وصحة دلالته انما يستلزم العمل بها بعدم كل
بمضمونها وذلك ففيه ونقضه على حجية خبر الواحد وخبرين آخر من دون دلالته على حجية جميع اخبار الآحاد من
جملتها الاجماع على عدم حجية مطلق الظن الحاكم [illegible] من الفقهاء كابن زهرة والحلي وان تقدم بحجيته فان نقل الاجماع
الشهرة [illegible] ولذا لم يقطع عليه مع تقدير منع حجية ظن المجتهد مطلقا الا اذا كان من خصوص مجمع عليه
لا يتصور ولعل قاطع بحساب الاجماع [illegible] فبما يكن فيه ظاهر فان ادلة حجية اخبار الآحاد [illegible]
اخبار الآحاد [illegible] لا تفيد الا الظن [illegible] والقياس فظهر [illegible] حجيته [illegible] هو الاول [illegible]
حجية الظنون المحتاج اليها الا اخبار والظنون المتعلقة بها من [illegible] والاصل حجيتها مختلف فيه
اجماع فيه اصلا فكيف يكون الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بها [illegible] من جهة القول المتفق عليها
السيد فان قلت المراد من الاجماع الذي يسير [illegible] هو الاتفاق على حجية اخبار الآحاد وغيرها [illegible]
جمع المراد [illegible] الاجماع مع تقدير تسليم انه لا يقطع [illegible] حجيته وكونه دليلا

قال

قلت انما يجدي لو انعقد الاجماع على حجية اخبار الآحاد او مع انها خبر ثابت لكن لا دليل به فاحد [illegible] ثبت بها بالاثبات
ولا دليل لكونه خبرا او قد عرفت انه لا يتم الا باعتبار ترجيح الظن واثباته بالاجماع المزبور [illegible] مع الا ان
الشهرة معارضة بالشهرة القديمة المحكية بين الظاهر منها ما انعقد النقلة والامتثال في الاصول القطعية ولم
يرجح به الا رجحان [illegible] فلا اقل من المساواة والملازمات فان قلت غاية الامر في عدم جواز الاعتماد على مثل هذا
الترجيح الظني ومقتضاه التوقف او الجمع بين المنقولين من الطرفين فتعين ونطالب الاجماع [illegible] وجه [illegible]
عموم الاثبات الا انه على حجية اخبار الآحاد كما سيجيء [illegible] والمعنى [illegible] وقلت القول [illegible] مضمونه [illegible]
خلاف التحقيق عند المجتهدين ولكن الاخبار التي [illegible] المخيرة [illegible] عليه الاولين [illegible] التوقف [illegible] عليه [illegible] ولا [illegible]
بيان في المطلوب من وجوب العمل باخبار الآحاد وكونه ظنا بحيث يمكن [illegible] وجوب [illegible] التقليد [illegible]
[جواز]
واضح ومقتضاه عدم الخروج عن الدليل القطعي الدال على عدم جواز العمل بالظن مطلقا وخصوص الادلة الدالة على [illegible]
التكليف بالعمل بالبراءة وكونها في خصوص المسألة التي وردت اخبار الآحاد باثبات التكليف فيها [illegible]
الدليل على ذلك انه لو كان [illegible] الوجوب [illegible] غاية الوجوب التخيير وهو خلاف الاجماع [illegible]
الا ان نفي حجية الآحاد والمنتسبين [illegible] مع ذلك لكونه العمل [illegible] التخيير [illegible]
الى البناء على التخيير بوجوب العمل بالذي قدمنا في استلزام ترك العمل بالظنون المخصوصة المجمع عليها [illegible] الخروج
عن الدين في حيث لا يشعر [illegible] وذلك فان مقتضى التخيير ومقتضاه جواز ترك العمل بالآحاد مطلقا في الواضح [illegible]
الرجوع الى الادلة القطعية والظنون المخصوصة [illegible] ولا [illegible] فقه وتحصيله [illegible] لم يمكن [illegible]
الى [illegible] فان قلت لم يلزم ذلك [illegible] في كل مسألة اجتهادية وقع الخلاف فيها
ترك العمل به الظنون المخصوصة والخاصة حجية [illegible] واقعة من العمل [illegible] ذلك خارجا عن
الدين [illegible] المسائل [illegible] في كل مسألة [illegible] في جميع [illegible] المختلف فيها التي
من اكثر الاحكام الشرعية [illegible] خالف [illegible] في جميع تلك المسائل من الادلة الظنية المخصوصة
ولا يمكن مع [illegible] ولا دليل يقتضيها [illegible] في بعض المسائل [illegible] ولا دليل خاص قطعي او ظني مخصوص
الا في الرجوع [illegible] حجيته [illegible] ولا دليل قاطع عليه [illegible] مخصوص ولا قاطع [illegible]
الا الذي يتعين [illegible] به الا [illegible] في جملة من المسائل انما هو الغناء [illegible] المتمكن لا من [illegible]

غالبا كما يظهر من المرتضى رحمه الله وابن زهرة وابن ادريس وامثالهم ولم يتمكن من ذلك عادة والمفروض انسداد ذلك الباب عليه اذ
لم يمكن تحقيقه فكذا بالحجة لا ريب ولا شبهة ان المقتصر على الظنون المخصوصة في الاحكام الشرعية في كونه
اللازم منه كذلك لم يبق فيه اثر من الاسلام والشريعة ولا حاجة في ذلك الى اقامة حجة على وجوب اعتبار الظن الحاصل
عن الظنون المخصوصة المجمع عليها من خبر العادل وغيره ان حيث ثبت عدم اعتبارها في كونها ظنا غير مخصوصة
ولم يمكن ترجيح بعضها على البعض من جهة الحجة لا يلزم جواز العمل بالكل منها من حيث لا يقال ومنها اقوى منها بحسب القوة
والضعف وحيث يثبت جواز العمل بالظن مطلقا مخصوصا كان او غيره ظهر ان التكليف انما في هذه الازمنة
المنسد فيها باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية انما هو بالمظنة من حيث كونها مظنة وبه تثبت الملازمة ويتضح انها
ضرورية وبديهية ولذا لم يحتج في حجية الشهرة فانها ما نفي منها اقوى من الظن الحاصل من اصالة البراءة وغيرها واما لم
يذكر صاحب المعالم هذا الدليل الا تعويلا على المتقدم به الملازمة لوضوحها من الخارج غاية فكانه لم يذكرها لظهورها بين العلماء
ولم يستلزم عدم الافادة غاية ولعل الاعتراض عليه بما لم يظهر لما ذكرنا من المقدمات هذه المقدمة فانه لا يرد
عليه هذا الاعتراض بالكلية ولا يتكرر الملازمة والكلية الكبرى الثابتة من جهة ما ذكر انهم ودراية فضلا عن ارباب الافهام
والسليقة المستقيمة فان قلت سلمنا ذكرتم لتصحيح الملازمة انما هو دعوى عدم دليل قاطع على حجية اخبار الآحاد
والظنون التي تتعلق بها مثلا وسندا ودلالة وهي ممنوعة ولو سلمنا عدم دلالة الآيات عليها وذلك
لاطباق المتأخرين على العمل بها والظنون التي تحتاج اليها مستفادة منها ولا شك في كونه منهم اجماعا ان تحقق لا
يمكن العمل قبلهم سابق ولا لاحق فالاجماع عنه انما هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام على امر من الاحكام
الاجرائي او مما التقرير لشرعه فيه وان الحجة عليه فقط لا يمكن عليه في حقه وحيث قام الدليل القاطع على حجية اخبار
الظنون المتعلقة بها كانت الظنون المخصوصة كاصالة البراءة ونحوها ومع لم يبق ظن غير مخصوص عدا الشهرة التي تحقق
مما لم ينقل مستوفى في المسألة ولا يمكن عدم العمل بها في الدلالة ذكر وهو مخروج من الدين حيث لا يبقى غاية الامر
بالعمل بما يتعلق ومعظم الاحكام الشرعية كما لا يخفى لا يبقى منها فقد يحصل من الكلام مع تقدير تسليم ان الظنون المستفادة من
اخبار الآحاد وما يتعلق بها من الظنون المخصوصة كاصالة البراءة وكونها من الكتاب والسنة المتواترة من غير جهة وغير الاجماع من الاجماع
وشهرة ونحوها ومخالفة ظاهرة كيف ولم يشر اليها احد اصلا ولم ينبه عليه محقق من علمائنا ولا شك في كونه من جهة التحقيق الكل
تحتاج الى ما لا يكفي من راجع كما تم وانما اتفقوا على حجية وهو ولكن فان الاجماع من المتأخرين على حجية اخبار الآحاد ليس كذلك بل ادعوا اجمعوا

حكم

الآحاد على خبر العدل الواحد من غير تبيين وبخصوصه بل ادعوا عليه في الجملة كالعلامة رحمه الله ومن بعده من ادعاء الاجماع عليه وعلى حجية اخبار
العدل المتفق على عدالته او الثابت عدالته بالصحة المذكورة او الشياع المفيد للقطع او البينة الشرعية او اخبار العدل
الواحد كذلك الموثق والحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها من القرائن الاجتهادية والصحيح المختلف في صحته
لعدم ثبوت عدالة رواته في مراتبه الاشتراك بين جماعة من تزكية الواحد واشتهار القرائن الاجتهادية والصحيح او امثال
ذلك فلا اتفاق على حجيتها كيف لا وقد انكر جماعة من الفضلاء حجية ما عدا الصحيح فقالوا بعضهم في الحجية الوثوق والحسن
المنجبر بالشهرة وبعضهم نقص وبعضهم زاد عليه فلا دليل قاطع على حجية ما عدا الصحيح من اخبار الآحاد وينحصر الحجة فيه
على تقدير تسليم دليل عليه محل باتحاد الانواع فيلزم المحذور الذي هو الخروج من الدين ولان كان اخف منه فالسابق
وذلك فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الاخبار الصحيحة والصحيحة الخبر المتفق على حجيته او المتفق على حجيتها
لكنهم لما رضوا من مثلها الا بمكن الترجيح بينها الا بالظنون الاجتهادية التي لا اجماع على حجية كثير منها كما لا يخفى ولذا
نرى ان مثل صاحب مداركه وغيره ممن يقتصر في الاحكام على ما صح على عدالته رواته العلم او البينة الشرعية التي يحجه
مقام شرعا لم يحصل نظام احكامهم ولا يتحقق حتى انه كما على طريقة خالية وتارة يتمسك ويبنى على اشكال فيتوقف على
الاصحاب من محل مشكل ومخالفهم والتخلف منهم اشكال او بالعكس واخرى يخالف طريقته ويوافقهم وليس ذلك الا من
حيث ان الجاري على هذه الطريقة يستلزم استقلال كثير من الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى فهم وبصيرة على هذا
فلا معدل عن اعتبار المظنة من حيث هي في الاحكام الشرعية ولا سند وحجة وقد عرفت لزوم جواز العمل بالظن اذا كانت محققة
منفي دونه لزم الترجيح على فرضها بالظاهر فيقع تعقيب ترجيح المرجوح على الراجح ويبنى ايضا ان الشهرة ربما يستفاد منها ما لا
يستفاد من سائر الادلة ونحو هذا كما عرفت ولذا يستدل بها على حجية الادلة كلها نحو تصحيح الادلة مثل الآحاد على ما ورد
في سياقه فيه الا ان جميع المنقول عنه عدم حجيتها بل في اي خبر واحد فيه كما لفظ الكتاب فيطرح ايضا فلا نفي دون [illegible]
فانها دالة على حجية الخبر الصحيح المتفق على صحته والضعيف المستفاد صحته المنجبر بالشهرة القطعي ونحوها من الاجماع وغيره في الادلة الشرعية
حصل الظن لها بالدلالة الا فيما يرد عليها مما مضى كما ذكرنا هنا ولو على ثبوت الملازمة وكيفية الحكم المستفاد منها والدليل الرابع
دعوى حجية ما يرد انه لو ثبت انه دل على حجية الظن في الكل الا ان يكون من حيث المظنة فهو المطلوب اذ من حيث الخصوصية فلا سبيل الى معرفة بالفرد
سابقا وتنبيه فان الظن المستفاد من خبر الآحاد والشهرة اقوى ما يستفاد من غيرها في الظنون الخصوصية كاصالة البراءة فيجب العمل بها
لزم الترجيح اما كونه راجحا فالضعيف مرجوح فلا ترجيح المرجوح على الراجح فيقع عقلا كما اشرنا الى ما ذكرنا من الخصوصية فيستفاد بترجيح الراجح

الرجوع فيختص بالفقيه المخصوصة [illegible] بما هو راجح منها [illegible] عديده [illegible] الفرد [illegible] فان قلت [illegible] بين ادلة حجيته
الحكم في شهادة العدل الواحد [illegible] ظن قوي من الظن الحاصل من شهادة العدلين ان الحكم بحجيته [illegible]
قلت نعم الا ان الاجماع المدعى هو الفارق ولولاه لقلنا فيه بما قلناه في المقام لكن للمانع [illegible] فيه غير [illegible]
وغيره فيكون الاصح في الظنون المتفقة ضعف [illegible] الاقوى بما هو راجح منها حتى يقوم دليل [illegible] في الاجماع
او غيره [illegible] وغيره [illegible] ان العمل [illegible]
اذا كان ضعيف [illegible] من الطريق [illegible] ظن [illegible]
السابق [illegible] ذكرناه [illegible] الادلة [illegible]
ذلك في حجيتها كما هي [illegible] سائر الظنون [illegible] وثبت ظنيتها [illegible] فان قلت
ذلك اذ ربما يمكن [illegible] ثبوت [illegible] المتواتر المعنوي الحاصل من تتبع النصوص كما يتفق جدا [illegible] الاجماع
الخاصة لكان [illegible] في كثير من المواضع [illegible]
من [illegible] القرآن [illegible] الاجماع [illegible]
اشتراط [illegible] وجوب صلوة الجمعة [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] حصول اليقين [illegible] القرآن [illegible]
واصالة البراءة في الموضع الذي [illegible] التكليف من [illegible] السنة والاثبات
المنقولة [illegible] طريقة رسول الله [illegible]
[illegible] الظنون [illegible]
[illegible] في كثير من المواضع قلت ان ذلك [illegible]
ومع ذلك [illegible] الظنون [illegible]
وبالجملة فهذا القدر [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
التكليف بالاتفاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين [illegible]
قطع الدلالة [illegible] البراءة [illegible] المشهورة [illegible]
الرابع وهو انا نرى العلماء التي [illegible] بالاخبار

باخبار الآحاد ويعتمدون في تعديل رواتها وتصحيحهم [illegible] على تلك الظنون الضعيفة غاية الضعف حتى انه
يقتصرون على الصحيح [illegible] بشهادة العدلين [illegible]
من [illegible] في حجيته [illegible] القرآن [illegible] الضعيف [illegible]
بقرينة [illegible] من الظنون الضعيفة التي هي في غاية [illegible] بحيث [illegible]
في الترجيحات بين الاخبار المتعارضة [illegible] على الترجيحات [illegible] التي [illegible]
بجعلها [illegible] على حجية الظنون [illegible] اخبار الآحاد وما يتعلق بها [illegible]
في [illegible] ولو كانت ضعيفة [illegible] حجيته مثل الظن المستفاد من الشهرة [illegible]
من تلك الظنون [illegible] احد من العقلاء [illegible] من اهل العرف
والعادة [illegible]
فيها [illegible] العرف والعادة [illegible] الطريقة [illegible] قبيل
الطريق [illegible] دلالة [illegible]
على ما هو التحقيق [illegible]
المقدمات العقلية [illegible] والاجماع [illegible] الادلة [illegible]
لان الاجماع [illegible] الشارع [illegible] على حجيتها عندنا
ليست مخصوصة [illegible] الشارع [illegible]
قطعا [illegible]
للخصوصية [illegible]
[illegible] احتمال الخصوصية [illegible] العرف على فهم الاولوية
وعدم احتمال [illegible] الظنون الضعيفة [illegible]
[illegible]
في العرف واللغة [illegible] الظنون الضعيفة المحتاج اليها في اخبار الآحاد وما يتعلق بها [illegible] الاجماع
فمنها ان يقتصر من الظنون على ما قام الدليل القاطع على حجيته [illegible]

باي جعلها الكلية ويستفي منها ما تم الدليل على خلافه كظن القياس ونحوه مما خرج بالدليل فقد ثبت المامرة
من استلزام الرجوع الى الترجيح بعدم الترجيح المعلوم تعين المصير الى الثاني لكن لا يخفى عليك ان
كونه مستندا على هذا التقدير راجع الى الدليل الرابع ولكن المقصود من هذا الدليل انما هو التعرض لرد
وابطال ما بينه وبين هذا التقدير تضييقا على الخصم وسدا لباب الاحتمالات كلا بحيث لا يمكن التشبث بالفرار
وتحصيل المقصود ولهذا يجعل تقرير ما ذكرنا اولا في سائر الوجوه شق حجية الشهرة مطلقا كانت
متعلقة بغيرها من الاصول مطلقا باشتمالها على حجية مثلها كما ذكرنا خالفه ويبقى على هامش الشهرة التي هي تعلقه ضعيفة
مثلا بالحجية الاولى في حجيتها لعدم مانع منها اصلا لاختصاص الشهرة اللاغية بحجية الشهرة ونحو شك في الشهرة تمام الترجيح
الى نحو ما ذكره تضعيفه كلا مانع منها لعدم الادلة الاكثرية على حجية الظن مطلقا لكونها مما هو الادلة القاطعة على حجية
الظنون الاجتهادية في الاحكام الشرعية وما يتعلق بها من نحو الشهرة ونحوها المخصصة لانها كاشفة وظاهرة عن العلم قطعا
هذا يحصل الترجيح على الاشتمال للاخبار الضعيفة والقوى للحجية ابدا ونحو الخبر المحفوف بالشهرة من ان يحكم بحجيته مطلقا شرعية
ذلك بعدم الحصول جهة شرعية تقتضي نحو المجاع المستفيضة التي كل منها جهة متعلقة منفردا بمراده بكون
كلها مجتمعة ببعضها الى بعض منضمة ومنه من يحقق في حقيقته ما هو نفس شهرة ادلة الرواية انما ذكر بحجية ونسبت
اليها الحجية بمسامحة تقتضي بدلالته على الخارج المستفاد بما تضمنه المقصود من ذكر الرواية حقيقة فلو جعلها
طريقا ووسيلة الى التخلص من الشهرة اللاغية بحجية الشهرة لعدم ومنها ما عرفت من كلام فليس الرواية هي الحجة بل انما
الحجة هي الشهرة فان قلت ان هذا التوجيه ايضا يظهر من كلمات الاصحاب القائلين بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة
بل ظاهرهم ان الرواية هي الحجة فكيف توجيهها بما لا يرضى قلت ان ذلك انما يظهر من الاصحاب عندهم في حجية
الرواية نفسها كما اثبتنا لا ايماء ذكرنا الا بما سيذكر من الوجوه اصلا فكما يمكن جعل تلك الوجوه عند ذا
لهم فكذلك يمكن ما ذكرنا وكلا ترجيح اصلا ولم يقل بترجيح ما ذكرناه لا حق من مشترك الورود جدا فيما هو الجواب
من هذا فهو بعينه الجواب من هذا فان قلت اشتهار اطلاق عدم حجية الشهرة بينهم يكشف من عدم
كون العذر هذا قلت نمنع الاطلاق انما لم ينقل عنهم الا عدم حجية الشهرة الخالية من دليل لا مطلقا فان قلت
نسبتهم الحجية الى الرواية كاشف عن فساد هذا العذر قلت كلا انه يمكن ان يجعل هذا قرينة على ان كل ذلك
يكن توجيه كلام المتقدم ولاما ذكرنا قرينة على ظاهر نسبة الحجية على الاصحاب غير واضح فلا يتوجه دعوى لكون

الرابع دعوه ... بلغ قراءة

بلغ قراءة ايس ...

~~بعد اصالة الرواية ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يرجع~~
~~منها الى غيره اعني الظن الحاصل من خبر الواحد فلا يتم الدليل اجبنا عنه بمثل الجواب المذكور~~
~~ولكن الظن الحاصل من اصالة البراءة انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارض بخبر الواحد المفيد له التكليف~~
~~على ان ذلك الاتفاق ينفي كونه من قبيل الشهادة فلو فرض ترجيح احد هما~~ ما ذكرنا توجيها بما لا يرضى ثانيا ان
هذا التوجيه لما ذكره مصنفها الطريقين بل عقلا لعدم رضى في العمل بالاخبار المنجبرة بالشهرة بنفيه ويدل الله على تحليلها
طاهر الاعتراض المتقدم سابقا بناء على قوته وغاية متانته لولا ما وجهنا العدم محيص عنه بعد ذلك عند
عدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة وهو لا يستلزم اخلال كثير من الاحكام الشرعية كما مضى وهذه هي الثمرة العظمى في القول
بحجية الشهرة اعم مفهوم لمن تدبرها واما ما يقال في الذب عن الاعتراض المتقدم من ان عدم حجية الرواية انما يحصل
التثبت والتبين كاشف عن صدقها وصحتها فانما هي حجة حينئذ لان الله سبحانه لم يأمر بطرح الرواية الضعيفة بل امر فيها بالتثبت
واستظهار الصدق فانه ظهر على ما اخرجت وكلا ريب ان الشهرة تحصل بها التثبت ويستظهر بها صدق الخبر فتعين العمل به
فيه ان التوقف على التعميم التثبت للتثبت الظني وهو محل نظر فان معناه لغة التبين وانكشاف الحقيقة المحضة وهو في عرف الاخبار ايكي
ذلك لا ينفك العلم به واقعا والحاصل بها هذا المعنى المراد يظهر من اهل العرف خلافه ولم يظهر لعدم ثبوت نقلهم منه منه الى
المعنى المتبادر من لفظ التبين عندهم ليس الا ما هو معناه حقيقة في اللغة فاذا قال رجل مثلا تثبت الخبر فالامر بعلم
فكذا لا شك ان اهل العرف يفهمون منه حصول العلم والقطع للرجل بالدين وقد شهد بعضهم بل جماعة منهم في خالد
الشبيهة الذي بعد وضوح المثال عليه ومع ذلك تعليل وجوب التثبت بخوف الوقوع في الندم شاهد على الردم كونه ثابت
قطعا اذ مع ظنيته يخاف مع الوقوع في الندم قطعا اذ الخطاء غير مأمون على الظنون جدا ومثل هذا الكلام جار في خبر العدل بعضه
ولهذا بنا مسائل في ذيل الآية على حجية اخبار الاحاد مطلقا وهو مبني على ان المتكلم لجواب عنه لكن بالصعوبة كما لا يخفى ولو سلم مخالفته
العرف واللغة وفهمهم من التثبت ما يعم العلم والظن الحاصل من الشهرة وان يقدم عليها حيث حصل معارضة بينهما كما هو المقرر
نقول ان سياق الآية على التقدير ظاهر في حجية الشهرة فينفيها مطلقا كانت معها ادنى ام لا لظهور ان الاعتماد في الخبر حقيقة
انما هو على مبين او ليس معنى بتبينوا الا حصول البيان والتبين ووجه العمل بخبر بعد التثبت الا من حيث كونه استفاد البيان
وصدق الحكم انما ينبغي بعد فكونه هو الحجة مع اثباته وهو مستلزم لحجية الشهرة لحصول البيان الذي هو المناط في العمل بالرواية مطلقا
ولا جرم ومعنا اذ الاعتبار بالقاطع شاهد على ان الرواية لها دخل في المعنى وصف كون الشهرة مبينة ولا دخل للعمل بها بعد
حصول وصف البيان بها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا يحصل لها الا التردد بين احتمال الصدق والكذب فيها

وان نوقش في الاول بجعلها ضعيفا لا يكون معتبرا فهو بالاخبار الواردة فيها مما فيه النسبة الى اهل الصحة فكذلك يحتمل كونها هذا
الاحتمال بيانا في كل مسئلة بعينها لا مع الحكم الشرعي فيها بعينها لانه لا حاجة الى الشهرة لتحقق احدهما وهو البيان الذي من
الاخر بالاجمال فالاحتمال بين المتساويين في الادلة الضعيفة ليس الا كالصادق في كل مسئلة لم توجد رواية فيها اصلا او ما
الشهرة بينة متحصة بحصولها من الاخر بنفسها بمقتضى الاية الشريفة صدق ذلك الا مطلقا فان معظمهم رواية لم لا ولعل الآن
بعض الاماثل … بصعوبة الاستناد الى الاية وقع الاعتراض المتقدم اليه لا تنافي ما ذكر في وجه الشهرة …
من ظهور الاختلافات العرفية انما هي بالشيء لا بنفس الرواية لكن ليت شعري كيف يقال بمدلول الاية على هذا على حجية الشهرة في نفسها
من غير ضم الكثير رواية ومع ذلك فقد دفع الاعتراض المتقدم بما هو اعرف به وهو دعوى الاجماع على حجية الرواية المنجبرة بالشهرة
ولم اعرف وجهها ولم تحقق اصلا بعد شهرة بخلاف العلم في حجيتها فقد انكرها بعض محقق المتاخرين جماعة ولم يكن الاطلاع فيها
بالاجماع غالبا متيسرا في مثال زماننا ولكنه غير مستحيل وان بعد لكونه حدسيا وانما العلم من جهة قد حصل لنا ولم يحصل العبيد
اعلم ان وضع الرسالة وان كان لبيان حجية الشهرة الا ان المهم منها انما هو اثبات كل الكبرى المستفاد من الدليل الرابع بالتقرير الذي
ذكرنا فان فيها ما يترتب عليه مفاسد عظيمة منها عدم تمكن المجتهد من التمسك بالظنون المختلفة فيها بل مطلقا اذ لم يقم دليل
قاطع على حجيته ما عدا الدليل الرابع ويدفع البدعة كلها والاقتصار على القطعيات والظنون يوجب ما ذكر بالصرف الخروج
من الدين فان المستفاد منها ليس الا احكام قليلة ومع ذلك فهو غالبا امور اجمالية لا يتشخص الا بالظنون ولا اجتهادية
تلك الاجماع واقع على ان الركوع واجب اما انه الى اي حد يجب فاي شيء يعتبر فيه او هو مطلق الذكر والتسبيح وعليه
اي قدر يجب منه وغير ذلك فليس بمقطوع به بل لا بد فيه من الرجوع الى اخبار الاحاد وغيرها ويحتاج كل منها الى
ظنون اجتهادية لا تكاد تحصى سندا ومتنا ودلالة وتعارضا ودعوى الاجماع على حجية هذه الظنون لا يخفى حيث
كونها ظنا مع وقوع الخلاف في كثير من جزئياتها مما لا يهتدى جدا بل يكاد يقطع يقينا بفساده … مع الخلاف كيف يمكن
دعوى الوفاق لعدم العلم بمعرف امثال هذا الامور غالبا وان كان يمكننا اللهم الا ان يقال ان وقوع الخلاف في بعض
الجزئيات ليس لانكار حجية الظن المختلف بل ينكر حصول الظن من السبب الخاص الذي يدعى افادة الظن وفيه نظر فان
نرى كثيرا من الظنون المختلف فيها لا يمكن ان يختلف في كونها ظنونا مثل تزكية العدل الواحد فاعتبار العدالة
في افادة الظن بها ومع ذلك نرى الخلاف في حجيتها او المنكر لها لا يعتد بالاباء مما يقتضي اشتراط العدالة اعتبار حصول
العلم بها او ما يقوم مقامه شرعا ومثل ذلك كثير جدا فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الظنون المتعلقة باخبار الآحاد
وغيرها لا تعتبر اذ لا بد من مراعات تلك الظنون المختلف فيها ولو سلم الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالادلة من حيث

كونها ظنونا

فلا ان يتبع اركانه بخلاف نهاية … فلا يثبت بنا من حجيتها مع اخذ كونها ظنونا متعلقة بها فانما
غايته اثبات حجية الظن المتعلق بما علم او ثبت كونه دليلا واما الظن الذي يحصل بسبب الشك في دليليته
فلم يستفد منه حجية الا ان يدعى الاجماع على مثل هذا ايضا بدعوى الاستقراء او تتبع موارد
كلماتهم وهو تعسف ظاهر ولا فرق بينها وبين ان يدعى الاجماع على حجية ظن المجتهد مطلقا
بان يقول ان تتبع موارد استعمالاتهم في الاحكام الشرعية بالظنون الاجتهادية يحصل القطع
بان اعتمادهم على الظنون وركونهم اليها ليس الا من حيث كونه ظن المجتهد عندهم مطلقا من حيث
كونه ظنا من دون ان تكون لخصوصيته مدخل دون اخرى مدخلية فيه اصلا ولهذا لو فات عن
ظنونهم يأخذون منها بما هو اقوى ولا يكتفون منها على ما انعقد الاجماع عليه وكان مقطوعا
به فتأمل جدا وللفاضل العلامة في اثبات هذه الكلية كلام لا بأس بذكره وختم الرسالة به فنقول قال
واحتج صاحب المعالم وغيره على حجية اخبار الآحاد بعد ان باب القطع في غير الضروريات منسد والطريق المنحصر
في الظن فلا بد من كونه حجة على نحو ما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع على ان اشتراكنا مع الحاضرين في
الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الى يوم القيامة وكوننا متشرعين به ومن امته صلى الله عليه وسلم من
بديهيات الدين مما اجمع عليه المسلمون وظهر من اخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام
فلعلي حصل لي ان المعلوم بالضرورة او الاجماع ليس الا امرا اجماليا ولا مشترك بين خصوصيات
لا بد من اعتبارها حتى يتنجز ذلك الاجمالي ويتعين بذلك المشترك بصيرورته حكم الشرع بالنسبة الى
الفعال لنا انتهى كلامه وفيه تأييد لما ذكرنا وتقوية لما سطرنا وان كان بما ذكرنا اشتباها لا يلتبس على ذي الفضل
نشرها هذا اخر ما انتهى اليه انتهى كلامه … وان كان الكلام في جملة ما ذكره مجال واسع
وبالجملة لم يتحقق لنا ظنون مخصوصة ولا اسباب خاصة بحيث يكون الا تفاق عليها بعينها موجب للخروج عن الدين
والتدين بدين خير المرسلين صلى الله عليه واله وسلم فان ذلك لا يثبت الا بدليل قاطع من الكتاب والسنة او الاربعة ومن الظاهر
جميعها في هذا لنا اما الكتاب فظاهر وقريب وانه واما السنة فكذلك ايضا اذ لم نجد فيها رواية معلومة الصدور
والدلالة بحقيقة لذلك واما الاحاد فلا يفيد في هذا المقام شيئا واما الاجماع فالمنع من تحققه بوضوح من
الوجوه وكيف يمكن دعوى الاجماع في هذا المقام مع هذه الخلافات العظيمة المانعة من حصول الوفاق

واه امكن تحصيله مع ان طائفة من محققي اصحابنا على امتناع الاطلاع على الاجماع في مثل هذه الاعصار حتى انهم في جملة من
المسائل الفقهية التي لم يخف خلافها بينهم بحمل الروايات والفتاوى على [illegible] الدلالة على حكم لم
يقطعوا بالاجماع وهو في محله فكيف يمكن القطع بحجية ظنون مخصوصة مع هذه الاختلافات وقلة وجود [illegible]
الاصحاب في المسائل الاصولية وعدم الاطلاع على رجال في نفسه ثم لو سلم الاجماع على حجية الظن المستفاد من الكتاب
والسنة المتواترة واخبار الآحاد فغايته [illegible] من البديهيات ان المهملة في قوة الجزئية وعن الظاهر ان القضايا
الجزئية غير نافعة في هذا المقام بالفرض واما العقل فلظهور انه لا يدل على حجية ظن مخصوص وان دل على حجية الظن
فانما يدل على حجية الظنون التي لم يقم القاطع على حجيتها وحصل [illegible] اذ ثبت بطلان القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة
فتعين الاعتماد على كل ظن لم يثبت عدم حجيته بالدليل القاطع على حجيتها بالخصوص قطعا او ظاهرا [illegible] هذا في
[illegible] بعد انسداد باب العلم والعلمي بقاء التكليف العمل بالظن وحيث كان الظن متعدد الانواع
بقي على حجية بعضها الذي يلزم من الاقتصار عليها الخروج من الدين ودليل القاطع بالخصوص كان اللازم التخيير
واستعمال القرعة في التخيير فانما الكل [illegible] مشتبه كما في الرواية لا الحكم باصالة الحجية جميعها لانه
[illegible] القاطعة حجة العقل والنقل على اصالة عدم حجية الظن فيكون اعتبار الظنون من باب الضرورة كأكل
الميتة في المخمصة [illegible] عند العقل [illegible] الضرورة تتقدر بقدرها الا انا نقول احتمال التخيير واحتمال
القرعة [illegible] قطعا اما اولا فلانه لا قائل به من المسلمين واما ثانيا فلان الاخذ باقوى الظنون في جميع المسائل اقرب
الى الواقع واوفق بالاحتياط ولا اشكال ولا شبهة في ان العقل يحكم بلزوم ذلك [illegible] ولا يقال ان الظن الحاصل
من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة ومن اخبار الآحاد [illegible] لم يقم قاطع على حجيته [illegible]
المذكورة ولكن قام القاطع على حجيته [illegible] وهو الاجماع القطعي الدال على حجية الكتاب [illegible] على حجية خبر الواحد
وبالجملة فيكون الاعتماد على افراد هذا النوع [illegible] ما لم يقم الدليل القاطع على حجيته الاصالة عدم حجية الظن
المستند الى العقل والنقل لانا نقول هذا باطل اما اولا فلانه لا قائل بهذا التفصيل [illegible] على القرب [illegible]
واما ثانيا فلان ما ذكر لا يصلح للترجيح [illegible] لا يجوز الا [illegible] بالعقل [illegible] الترجيح بقوة الظن [illegible] سواء الترجيح
الظن الآخر [illegible] القاطع على حجيته بالخصوص [illegible] غاية الوضوح وقد اشار اليها [illegible]
[illegible] لا يجوز [illegible] ذكر [illegible] حجية الظن [illegible] مسائل الاصول

وهو ان العقل [illegible] بعد انسداد [illegible] التكليف وعدم جواز [illegible] وفائدة [illegible] طريق العلم [illegible] الاجماع [illegible] في الظنون المخصوصة [illegible] وجوب [illegible] مع ان [illegible] في تحقق [illegible] في الظن الاصلي [illegible] والظن الاصلي [illegible] في الظنون المخصوصة [illegible] الدليل القاطع من الاجماع المحقق [illegible] على حجيتها بالخصوص [illegible] عليها [illegible] ذهبوا اليه بالخصوص فان [illegible] الاجماع المحقق في امثال زماننا [illegible] في تحقق [illegible] العادية فلم يبق الا ظواهر الكتاب [illegible] المتواترة [illegible] ذهبوا اليه [illegible] في [illegible] فلا بد [illegible] في [illegible] يستقل في المسألة ولم يثبت [illegible] من ظواهر الكتاب [illegible] لم يقم القاطع

الدين

اصول الدين وبالنسبة الى الموضوعات الصرفة وجب بانسداد طريق العلم فيها في اكثرها وعلم بقاء التكليف مع ذلك
وهو باطل ومخالف للاجماع لانا نقول تسليم الملازمة مع تسليم جميع المقدمات في الامور المذكورة [illegible] الاجماع على
لزوم التقليد بالنسبة الى العوام [illegible] الاجتهاد [illegible] من اصالة حجية الظن بالنسبة اليه [illegible] واما
مسائل اصول الدين فنمنع من انسداد باب العلم فيها [illegible] كما ذهب اليه جماعة من محققي اصحابنا القائلين
بعدم لزوم تحصيل العلم وجواز العمل بغيره فيها وكذلك الموضوعات الصرفة [illegible] من باب ارتكاب الاستثناء في
الدليل العقلي الذي هو غير جائز بالاتفاق على الظاهر بل من باب [illegible] الموضوع [illegible] بالاتفاق فتامل وبعد
تحقيق ما ذكر في الدليل الثاني [illegible] الضرر المظنون التي تمسك بها [illegible] الاصوليين على حجية
خبر الواحد والقياس [illegible] جملة من كتب [illegible] في بحث خبر الواحد احتج ابو شريح بان العمل بخبر الواحد
دافع للضرر [illegible] اما انه دافع للضرر فلان المخبر عن النبي اذا كان ثقة يغلب على الظن صدقه
[illegible] مخالفته مظنة الضرر واما ان دفع الضرر واجب فضروري وفي مبحث القياس قالوا ان القياس يفيد الظن
والعمل بالظن واجب [illegible] اما انه يفيد الظن [illegible] واما ان العمل بالظن واجب فلما ثبت من ان التحرز من الضرر المظنون واجب
كالمعلوم [illegible] في المبحث الاول [illegible] وجوب التحرز من المضار كما يجب التحرز عن سلوك الطريق
اذا اخبر مخبر بان فيه سبعا [illegible] في المبحث الاول ايضا ليس لاحد ان يقول ان في العقل وجوب
التحرز من المضار [illegible] خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز عنه والعمل [illegible]
كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فخبرنا مخبر بان الطريق فيه سبعا او لصا او نحو ذلك
[illegible] يجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك [illegible] حكم خبر الواحد في الشريعة [illegible] في البحث المذكور
[illegible] انما يجب في العقل العمل [illegible] في طريق وان كان واحد تحرزا من الضرر في الدنيا فكذا يجب
العمل بخبر من يخبرنا عن النبي [illegible] العمل بالضرر في الآخرة [illegible] العمل بخبر الواحد يتضمن
دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن النبي [illegible] الظن [illegible] يشتمل على الضرر [illegible] في النهاية في مقام
الاحتجاج على حجية خبر الواحد [illegible] العمل بخبر الواحد [illegible] دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر بان النبي
[illegible] حصل ظن بالامر ومخالفته [illegible] العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة فالعمل
يقتضي الدفع الضرر المظنون [illegible] لانه لا يمكن العمل بالراجح [illegible] ترجيح المرجوح [illegible]

ولا تركهما وفيه ايضا في بحث القياس في مقام ذكر الحجج على حجية الثالث عشر نصه ظن الضرر فيجب جواز العمل به اما
الاولى فلان من ظن ان الاذن قال واما الثانيه فللعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما فيجب
العمل بما يرجح في الظن من الفعل والترك المرجوح وهذا هو منع جواز العمل بالقياس وفي المكلف منهم
احتجاجه على حجية خبر الواحد حجة لان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاولى
فلان الواحد اذا اخبر ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الامر ومخالفة امره
مخالفة الرسول سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك الظن بان يترك مقتضى الامر مستحقا للعقاب
فالعمل به مقتضى لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر واجب بالضرورة لانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة
مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافات ولا تركهما كذلك
فتعين العمل بالراجح وهو المط وفي ايضاح شرح القواعد لفخر المحققين في جملة كلام في مقام لانا نقول الحكمة
في النهي والوجوب مع عدم المعارض العقلي يحصل بها الاحتراز عن الضرر المظنون في الترك والفعل لا نهما يرجحها
كالمضرة والفسق والكفارة وفي مقام اخر ان الاحتراز عن الضرر واجب ثم قال في جملة كلام في مقام اخر
ان وجوب العمل بالظن قطعي حاصل من مقدمتين قطعيتين وهما ان المكلف العاقل حصل له ظن بحصول هلاك
وكل من حصل له ظن بخوف يجب عليه اجتنابه والاولى وجدانية والثانيه اجماعية ونقلية ثم ولانا نقول بما ذكرناه
التهلكة واتفق الكل على ان ما يظن الهلاك غير الشرعي ولا اجماع على ان الضرر في هذا الموضع جار مجراه وفي غاية المبادي
في خبر الواحد اما العقل فهو ان خبر الواحد كذلك فهو يجب بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر حصل ظن وجود الامر
ما دام هذا الامر الظن الحاصل من ان المخالف للامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم
بامتناع العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا فيبقى العمل بالراجح وهو المط وفي حاشية شرح المختصر لجمال الدين الخونساري
نقل ما يستدل به على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا دل امر بشئ كغسل الجمعة مثلا نقول ان ذلك الامر مطلق لا تخصيص
يحتمل شخص احالة معرفة اخرى تدل على تحريمه مطلقا ووجوب شئ مطلقا يستلزم العقاب على الترك كذا اذا اي
غير مقيد بقيد نعم نقول قد حصل لنا من الخبر الواحد بوجوب غسل الجمعة مثلا الظن بوجوبه مطلقا ووجوبه مطلقا يستلزم
على تركه كذلك والظن بالملزوم مستلزم الظن باللازم كما ثبت الظن بضرر الترك ودفع الضرر المظنون واجب عقلا
فيجب الاتيان بالغسل وهذا هو دفع الضرر وفي مسالة تعجيل الفضلاء من اصحابنا ما افاد بعضنا ان بعض المحققين زيدت فضائله

ان كما

ان كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية ضرورة انسداد طريق القطع فيها
بل وطريق الظن على وجوبه او على حرمته وانسداد طريق القطع لاحدهما يجب فعل الاول وترك الثاني بمقتضى العقل
لحصول الظن بالخوف من ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الا ان الاسلام الراجح في بلية بترك امر يعقل
امر ظن النفي او ظن او يحتمل الملازمة وقوع بلية ظنية دنيوية ولا يلزم بفعل امر فلا ظن انجراره الى بلية فهي اشتغالها
ما دام مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وهل يبيح مقدرته على التشبع بابقاء نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب
من الفعل الذي يعلم انجراره الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا فالظاهر ان وجوب العمل بالظن في الواجب والحرام ما يحكم
به العقل الا ان يبق الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه فقيل بانه عدم جواز العمل بالقياس للعمل بالمنع ان
استنباط العلة هي الحكم وكونها علة يعرف من خلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الخطا فيه اكثر من حصول
الظن للناظر البصير فلو لم ينه القياس وجب على الشارع منع العمل به واما ما لم يمنع منع العمل بالظن وجب بحكم العقل
في مسائل التحري ونحوها ولا نسلم سلمنا القطع لكن لا نسلم في موضع لم يتحقق الظن بالمكلف اذ العقل يحكم بوجوب
دفع الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر البتة انتهى وفي الاحكام قالوا قد ثبت ان مخالفة امر
الرسول سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بذلك عن الرسول وغلب على الظن صدقه فاما ان يجب العمل
بالاحتمال الراجح والمرجوح او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث
فلم يبق سوى الرابع انتهى محصلا ما ذكره ان الامارات الظنية التي هي محل البحث اذا لاحظها المكلف يحصل له منها الظن
بالضرر وكل ضرر مظنون يجب دفعه اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لا ريب في انه اذا ظن وجوب فعل او حرمته حصل له الظن
بلا ريب لان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم كما ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم ومن الظاهر ان اللازم الاخروي
من الظاهر ان من لوازم الواجب استحقاق العقاب على الترك ومن لوازم الحرام استحقاق العقاب على الفعل وذلك
ضرر عظيم في الغاية فان المضار الاخروية اشد واعظم من المضار الدنيوية الثاني انه اذا ظن بوجوب شئ او حرمته
ظن باشتمال الفعل والترك على مفسدة عظيمة دنيوية او اخروية ومن الظاهر ان فيهما ضرر الثالث ان ذلك
ما نبه به جماعة من المحققين الخبيرين منهم العلامة ره في النهاية والمبادي وابنه فخر الاسلام في الايضاح
والسيد عميد الدين في المنية وغيرهم حتى تمسك بالقاعدة المذكورة على حجية خبر الواحد والقياس وغيرهما من الظنون
الرابع ما ذكره في الايضاح من شهادة الصلاة بدونه واما المقدمة الثانية فلوجوه الاول انه اتفاق العقلاء بل فرق

الضرر المعلوم والضرر المظنون في وجوب دفعه فانه لو لم يدفعه من غير عذر يكون مرتكبا للقبيح ومذموما عقلا ولذا يلزم
تجنب الطريق الذي يظن فيه السبع واللص والحيات والعقارب وغير ذلك من الموذيات ولذا يلتزم بترك الطعام
والشراب الذي يظن وجود السم فيهما وبالجملة فيلتزم من جهة العقل بالاجتناب عن كل مظنون الضرر الثاني
انا نجد العقلاء قديما وحديثا على الالتزام بدفع الضرر المظنون ومع ذلك فقد صرح المحققون بذلك ومن جملة
ما فرعوا عليه وجوب معرفة الباري تع وغير ذلك كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي الشوارق فصل في انه يجب
يجب النظر في معرفة الله تع عند شرح قول المحقق لوجوب ما يتوقف عليه العقليات اختلفوا في انه هل هو واجب
عقلا ام شرعا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره المحقق والاشاعرة الى الثاني واما وجوب المعرفة فاجماعي
من الامة واستدل المعتزلة على الوجوب العقلي بان معرفة الله تع واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبات
العقليات احدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر به جماعة كثيرون وخوف
ما يترتب في الدنيا على اختلافهم وكلامهم في معرفة الصانع من المحاربة وهلاك النفوس وتلف الاموال [illegible]
الخوف ضررا حتى يقدر العبد على دفعه عن نفسه كان مستحقا للذم عند العقلاء ثم قال وثانيهما شكر المنعم ثم
قال ونقل بعض المعترض المظنون بخوف ونقل ذلك النقم عنه ايضا فان قيل لا نسلم ظن الخوف في الامم لا غلب اهلها في الشعور
بالاختلاف وما يترتب عليه من الضرر وبالصانع وما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار [illegible] اما يحصل
لا المجتمع وعلى تقدير الوصول لا يحصل بجانب الصدق ولو سلم الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لاحتمال الخطاء
فانه يخوف العقاب والاختلاف قلنا الجواب ان منع ظن الخوف مكابرة اذ الشاعر بالاختلاف وبالصانع وما يتبع
الشعور بها غالبا بالاجمالة وذلك معلوم عادة وان لم يلزم عقلا العجز بالوقوع الى [illegible] الاخبار
بذلك اقل قليل بل نادر وحيل واذا حصل باحتمال الصدق كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب رجحانه كالاذني على
المتامل على ان احتمال الضرر ايضا كاف في احتمال الخطا في المعرفة في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المحفوظة الصواب
باعتقاد العارف دافعا لخوف الضرر مع ان سد طرق الخطا مامور لمراعاة القانون العاصم وفي شرح [illegible] الجامي
عشر وفي التجريد الوجه ما فيه الضرر ودفع الضرر واجب وان كان مظنونا انتهى الثالث ما ادعاه في [illegible]
الاجماع على ذلك ويحصله ما ذكره في شرح الطوالع فقال في بحث الامامة يجب علينا نصب الامام [illegible] اما
بلانا نعلم ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان لهم في التحرز عن الضرر والمفاسد [illegible]

دركه انما يكون

فالم يكن هذا الرئيس وان البلاد اذا شغر عن رئيس قاهر يامر بالطاعة وينهى عن المعصية السيئة ويدرأ بالمظلمة من
المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر فيما بينهم الفسق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام [illegible]
من لا يندفع الا به اما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب بالاجماع لا ابتناء واتفاق العلماء
وما يندفع ضرر لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل ومرجع هذا الدليل عقلية من باب
الحسن والقبح وكون دفع عقلا من المتصوري انتهى الرابع انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون لجاز تركه وهو مستلزم لترجيح
المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا وكلما هو قبيح عقلا يجب تركه عقلا ونقلا الخامس ما اشار اليه في [illegible]
من انه لم يجب دفع الضرر المظنون نعم من اقسام الاحتياط لصدقه عليه حقيقة عرفا ولغة وقد وقف اخبار كثيرة
منقضة للامر به الموضوع المرجوب لغة وعرفا وشرعا لقوله م خذ بالحايط لدينك وقوله دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وغير ذلك من الاخبار وهذه الاخبار ان كانت متواترة فلا اشكال في حجيتها وان كانت [illegible] فلانها
حجية لان هذا الظن من الظنون المخصوصة يجوز ان يثبت بالظن المخصوص حجية غيره من الظنون الغير المخصوصة وانما
غير متواترة ولكنها متلقاة بالقبول بحيث على حجيتها فتامل السابع انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون بالعقل المظنون
المجهول [illegible] لوجب ارتكاب الضرر المظنون في جملة من الصور التي يلزم فيها الحكم بوجوب امتثال ما ظن بصيرته من
واجب او غير ذلك فعلا او تركا اذ لم يقل بحجية تلك الظنون باعتبار انها ظاهر كتاب او ظاهر سنة متواترة او قياس
او لا اشكال في انه لم يقل بحجية ذلك يلزم الرجوع الى دليل شرعي او عرفي ولم يكن مفيد العلم ولا الظن وكان
وجوب ارتكاب الضرر المظنون ضرر في نفسه ومع ذلك قد يكون ذلك مستلزما للحرج العظيم وكلاهما منفيان
شرعا بالادلة القاطعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وقد ينا قش في هذه الحجة من وجوه الاول
انه يلزم عليها امور منها لزوم العمل بخبر الفاسق والكافر وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي الذريعة في مقام
رد الحجج المذكورة وبعد فهذه الطريقة توجب عليهم ان يكون الفاسق كالعدل والمؤمن كالكافر بان يكون
المخبر حصول الظن من غير اعتبار الشرط التي يوجبونها في خبر الواحد ولا احد يقول بذلك وفي الفصول في المقام المذكور
لو ان ذلك يوجب ان يكون الفاسق كالعدل والكافر كالمؤمن من غير اعتبار ما شرطوا له وفي الجامع في المقام المذكور
وما ذكره منقوض برواية الفاسق بل رواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره انتهى ومنها لزوم العمل بخبر مدعي
النبوة والامامة بغير معجزة ودلالة وقد اشير في جملة من الكتب في المقام المذكور ففي الذريعة وهذه الطريقة

ايضا لوجب العمل على قول مدعي الرسالة لما فيه من الاحتياط والتحرز عن الضرر مع ان الذي ذكره غير صحيح من
وجوه احدها ان الاحتمال الذي اعتبره يوجب عليهم قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على نبوته لان
الحال فيه كما في وجوب التحرز من المضار فاي فرق فرقوا في ذلك فرقنا بمثله في خبر الواحد وفي المعارج ويلزم
على ما ذكره وجوب العمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة لغير ما ذكره وفيه ايضا في بحث القياس لا نسلم وجوب
العمل بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان يجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب على ظن الحاكم
صدقه حتى يجب العمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة وفي المنية يلزم على ما ذكره وجوب العمل على قول مدعي
الرسالة لان فيه تحرزا وليس هذا قول واحد ومنها لزوم العمل بالظنون المنهي عنها كالظن الحاصل من القياس
والرمل ونحوهما ومنها لزوم العمل بالظن الحاصل قبل الفحص بالنسبة الى المجتهد ومنها لزوم العمل بالظن بالنسبة الى
العامي من الرجال والنساء ومنها لزوم العمل بالظنون المنهي عنها في الموضوعات الصرفة واليه اشار في المعارج
في بحث القياس فقال لا نسلم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان
يجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب على ظن الحاكم صدقه حتى يجب العمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة وفيه
ان الحجة المذكورة تنتقض بظنون كثيرة في اصول الدين والفقه والموضوعات وهي التي قام الدليل القاطع
على عدم حجيتها وعلى المنع من العمل بها فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن الظنون المبحوث عنها وهذا النقض كما يرد
على هذه الحجة كذلك يرد على الحجة السابقة من غير تفاوت كما لا يخفى وفي النهاية في بحث القياس نقلا عما حكينا
عنه سابقا سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الخالي عن المشتمل عليه منقوض بعدم وجوب قبول الشاهد
الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلاثة في الزنا وربما اذا لا يطهرون لا يستهدا عبادا حكم
شيئا وربما اذا ادعى المظنون صدقه النبوة فيه وربما اذا غلب على ظن الدهري والكافر الذي يجب هذا الحكم على
فانه لا يجوز العمل بشيء من ذلك وان كانت راجحة لا يقال المناقضة انما تفيد الظن لو انتفى الدليل القاطع على
فساده وفي هذه الصور وجد القاطع على فسادها لانا نقول بالقياس انما يفيد ظن الضرر ان انتفى دليل عدم
يقين دليل الفساد حتى من مقتضى ظن الضرر فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادعاء حجية ظن الضرر انتهى ولجيب عنه
بان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى ذلك المضاف لم يبق الظن لا يجوز عدم الدليل المبطل حتى من المقتضي
فليس كلما يمنع بحجة من حصل المقتضي كان عدم حجيته منه فان مانع العدالة من القوة لا يصير عدم حجيته من علة الرجحان

لاستحالة

لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان فالذي قام دليل الشرعي على عدم الالتفات
اليه انما هو على عدم الظن فلا دلالة عليه بل يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه فاني للمقتضي جزءا
من العلة لتوقف وجود المعلول عليه انتهى لا يقال لولا الاجماع على عدم حجية هذه الظنون لكنا نقول بحجيتها ايضا نظرا
الى الحجة المذكورة فالاجماع هو القادح والمخصص للقاعدة الكلية ومثله في الشرعيات غير عزيز فان اكثر كلياتها
قد يخصص بالاجماع لانا نقول الحجة المذكورة قاعدة كلية عقلية كالحجة السابقة وقد تقرر ان الكليات العقلية
لا تقبل التخصيص فلا يجوز ان يقال كل اجتماع الضدين غير جائز الا في الموضع الفلاني ولا كل جسم يحتاج الى حيز
الا الجسم الفلاني ولا كل تكليف بالمحال غير جائز الا التكليف الفلاني ولا كل قبيح لا يصدر من الحكيم الا
القبيح الفلاني وذلك لان الفرق بين العمومات العقلية والعمومات اللفظية بالوجه ان العمومات العقلية
من حيث استنادها الى الدليل القطعي يفيد ثبوت الحكم لجزئيات كثيرة اجمالا وتفصيلا والمفهوم كالمنتج صحته
جزئيات كثيرة فيكون كل جزئي اما هو كالمحكوم بثبوت الحكم على وجه القطع واليقين فلا يمكن تخصيصه من الكلية لاستحالة
اجتماع الضدين وكذلك العمومات اللفظية فان الحكم المعلق عليها ليس يقضي الى امر يوجب القطع بثبوته لكل
جزء من الجزئيات بل غايته الظهور ومن الظن يندفع بالقاطع فلا مانع من هو فلك التخصيص وقد اشار الى
ما ذكر في المعارج فقال بعد ان رد النقض بخبر الفاسق ونحوه الى ان نقول لولا الاجماع لقلنا به لانا نقول الحجة مع
الاجماع من اطراد هذه الحجة يدل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب متعلقاتها وفيه ايضا في بحث القياس
لا يقال منعت الدلالة من العمل بما ذكرته لانا نقول لو كان الظن وجها لوجوب العمل لما تخلف عنه كما في رد الوديعة
لما كان وجها مرجحا لم يختلف وجب العمل الذي يقع عليها شبهة وفيه نظر لان الكليات العقلية على قسمين كما قيل
القطعية احدها ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات على وجه الاطلاق من غير تقييد بقيد خصوصي من القيود
المقارنة كالشرط والصفة والغاية ونحوها وهذه سميتها بالكليات التنجيزية وهذه هي التي لا تقبل التخصيص واخراج
بعض الجزئيات منها وثانيهما ما يكون الحكم معلقا على جميع الجزئيات لكن لا مطلقا بل بانضمام قيد واعتبار من
شرط او صفة او غاية او نحوها كما في قولنا كل كذب قبيح وكل صدق حسن فان الكليتين مشروطتان بشرط اما
الاولى فعدم ظهور مصلحة مرجحة واما الثانية فبعدم ظهور مفسدة ولذا يصح ان يقال كل كذب قبيح الا ما يكون
تركه موجبا للهلاك وكل صدق حسن الا ما يكون موجبا للهلاك ومثل هذه الكلية في العقليات كثيرة وتسميتها بالكليات

التعليقة ومن الله ان نرجح بعض الجزئيات منها ليس من باب التخصيص والترجيح الواقع بل من باب خلاف الموضوع نعم
باعتبار وجود الشرط وعدمه فلا يلزم هذا الامر المحال وهو تخصيص الدليل العقلي القطعي وعند ذلك فالمنع ظهر القاء
فاذا تقرر هذا فنقول ان الكلية المستفادة من هذه الحجة والحجة الساقطة من قبل القسم الثاني بالكلية بقول ان
لعدم العمل بالظن ولعدم دفع الضرر المظنون مشروط بعدم منع الشارع فيه فاما منع منه الشرع لم يثبت له الكلية
كما في الظنون التي اورد بها النقض فعدم الحكم بحجيتها ليس فيه تخصيص الدليل بوجه من الوجوه ومن الظن الشرع
انما منع عن العمل بالضرر المظنون واوجب ايضا تحصيل العلم القطعي بوجود منفعة يكون اقوى واعظم من دفع ذلك الضرر
والعقل يجوز بل يوجب ارتكاب الضرر المعلوم المحقق لاجل تلك منفعة عظيمة يكون ضرر فوتها اعظم من ذلك
الضرر ولذلك يجوز قطع الاصبع واليد والرجل وقلع السن لمصلحة دفعا للحرق او دفع الوجع الذي لا يحتمل
كان الضرر المعلوم بهذه المثابة كان المظنون اولى بذلك فبالجملة يمنع اثار المقتضيات بالموانع العقلية امر [illegible]
عند العقلاء نعم انما لم نطلع على المانع المعارض يجب العمل بالمقتضي فاذا ظن بضرر وجب دفعه الا اذا منع الشرع منه
باصالة حجية الظن الا الظنون التي منع منها الشرع فتدبر الثاني ما ذكره جمال الملة والدين الخوانساري فانه قال في مقام الا
عتراض على ما اشار اليه بقوله وقد يستدل ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر بغسل الجمعة مثلا فا
ما افاده مفيد ان الخبر لا يدل الا على وقوع التكليف المطلق وصدوره من الشارع مع وجوده لا يستلزم العقاب
على الترك ولا الوجوب مترتبه على الترك وان لم يجمع فاركه التكليف فلا بد من امر اخر ينضم اليه مثل العلم لذلك
التكليف او القدر المشترك بين العلم والظن مثلا لكن لا ريب في استلزام الاول لذلك واما الثاني فلا بد لنا [illegible]
باستلزامه له من دليل تام ولم يوجد والحاصل انه لا تخصيص في خبر الواحد الا الظن بوقوع التكليف ولا يستلزم الوجوب
على المكلف بل لا بد من شيء اخر فلعله هو العلم به ولا يكفي الظن به والملزوم لترتب العقاب مطلقا على الترك هو الوجوب
لا وقوع التكليف فلا يتم الاستدلال الا ان يمنع ما ذكرت ويبطل ما قالوا من دلالة الامر على الوجوب الا ان يقول دلالة
الامر على الوجوب دلالة لفظية بمعنى ان مقتضى العبارة هو الوجوب ولا ينافي ذلك عدم ثبوت الوجوب في الواقع
ما لم يثبت على المكلف وذلك لان الامر يثبت هو الحكم بوجوبه والحكم بوجوب شيء مطلقا بمنزلة الحكم بترتب العقاب على تركه
فقد حصل من الخبر الظن بترتب العقاب على تركه مطلقا سواء كان التارك عالما او ظانا او غيرهما غاية الامر انه يخرج غير العالم
والظان بدليل من خارج ويبقى تحت العموم لانا نقول الامر يثبت هو الحكم بوجوبه بمعنى الطلب المتعلق بوجوبه الا الحكم بعض

الاذعان

الاذعان والاخبار وهو بمنزلة الحكم بترتب العقاب بذلك المعنى ايضا والحكم بترتب العقاب بذلك المعنى لا يستلزم
عن فيه ما لم يثبت ذلك الخطاب والثبوت لعله لا يكون الا بالعلم ولا يكفي الظن فان قلت في الاخبار
التي وقعت بلفظ الخبر مثل غسل يوم الجمعة واجب مثلا فان حكم الشارع العارف فيها بالوجوب مطلقا
فيستلزمها الوجوب المطلق وهو مستلزم لترتب العقاب مطلقا فيتم المطلوب قلت الظاهر من تلك الاخبار
ايضا هو الامر والتكليف لا الاخبار عن تحقق الوجوب ولو سلم انه اخبار فهو اخبار عن الحكم فيه بالوجوب
لا من الوجوب على المكلف في نفس الامر كيف ولو حمل عليه يلزم التخصيص بمن علم الوجوب وظنه وحمله
ما فيه من التعسف فتامل انتهى ما افاده وما ذكره من ان ترتب العقاب لا يتحقق الا بعد العلم بالتكليف
في جملة من التكليف في الشريعة ويقال فيما تعلق به تاسعا لا يجوز العمل على خبر الواحد في الاحكام
الشرعية للتحرز عن المضار كما يجب مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار في الدين يجب على الله تعالى
منع المكلف لنا انا سيصانا ويدلنا عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا ذلك علمنا انه لا مضرة وبلغنا
ما من ان يكون فيما خبر به الواحد مضرة وبينه وبين هذا الوجه وليس كذلك المخبر عن سبع في الطريق لا
نا من ان يكون صادق وان لم يجب قيام دلالة على كون السبع فيه فيجب علينا التحرز من المضرة بالعدول
عن سلوك الطريق وفي العدة ان الذي ذكره انما يسوغ فيما طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما ما
يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان سلك فيها الا طريق العلم وبهذا اوجبنا بعثة الانبياء واظهار
الاعلام على ايديهم وفي الغنية وقولهم اذا وجب اخبار بمعنعة لان مضار الدين يجب في حكمة الله تعالى
مع التكليف لنا ان يعلمناها ويجعل لها طريقا لنا على العلم الذي يستحق فاذا فقدنا ذلك علمنا انه لا
المضرة وليس كذلك من خبر بلص سبع في الطريق لانه يجب نصب الدلالة على ان في الطريق سبعا فاما من
بفقدها المضرة في سلوكه وفي المعارج الجواب عن حجة ابن شريح لا نسلم ان مخالفة الخبر مظنة وهذا لا
علمنا بوجوب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند ظن المخبر وفيه ايضا في
الاستقراء فان قيل مع الظن المذكور يحصل [illegible] حجية الحكم [illegible] في ذهن
المجتهد ارادة الشارع لتفهيم الحكم فيصير المخالف مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارض بالظن
اذ شرعية الحكم يستدعي الدلالة التي تغلب على الظن انتفاء الحكم فيتعين وفي شرح الوافية للسيد صدر الدين

اول الشارع نهينا عن العمل بالظن مطلقا واستثنى منه مواضع نوكل ونقرها وليس ما نحن فيه منها ليس
العقاب لازما لترك الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتهما بل هو لازم لهما من جهة ان الشارع امرنا
بفعل الاول وترك الثاني والمفروض انه نهانا عن الاقتداء بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاه من
الطرق المفيدة للظن الا ما استثنى فمن اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروي الدائم مع ترك الواجب وفعل الحرام
المظنون حتى يحكم العقل بوجوب التحرز بل العقل بعد ملاحظة النهي المطلق يحكم بلزوم العقاب مع فعل مثل هذا
الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وفيه الاحكام بعد الاشارة الى الحجة المذكورة ولقائل ان يقول في المانع من العمل
بانه لا يجب العمل بقوله لا يجب تركه بل لما هو جائز الترك بان مخالفة امر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب
مسلم فيما علم امر الرسول ص واما مع عدم العلم فهو محل النزاع انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه لو انحصر ترتب
العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام في صورة العلم بالوجوب والحرمة والظن الذي قام القاطع على حجيته
بالخصوص لما اتجه للمعتزلة الاجماع على وجوب المعرفة بقاعدة لزوم دفع الضرر المظنون فتدبر واما
ثانيا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على الامرين في الصورتين المذكورتين لما حسن الاحتياط في صورة
احتمال الوجوب والحرمة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان حسن
الاحتياط معلوم عقلا بشهادة فعل العقلاء من العلماء وغيرهم فانا نجدهم يرتكبون الاحتياط في مقام
احتمال الامرين ولو بعد ترجيح عدم الوجوب بعد علم الحرمة بالادلة الشرعية بعد الفحص والاجتهاد
حتى يؤدي الامر بهم الى الوسواس المنهي عنه وتراهم يستحسنون العامل بالاحتياط في نفس الاحكام الشرعية
ويمدحونه مدحا بليغا وتراهم كثيرا ما يفعلون ذلك لاعتقادهم وجوبه وما ذلك الا لعدم توقف ترتب العقاب
على صورة العلم بالوجوب او الحرمة فتامل واما ثالثا فلان معظم الاصوليين فسروا الواجب بما يستحق تاركه الذم
او العقاب والحرام بما يستحق فاعله الذم او العقاب واطلقوا ولم يقيدوا الاستحقاق بصورة العلم بالوجوب والحرمة
نعم ينبغي تقييد هذا الاطلاق باخراج بعض الصور ولكن ليس فيه محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاطلاق فتامل
واما رابعا فلانه لو توقف ترتب العقاب على الامرين المتقدمين لكان الجاهل بالوجوب والحرمة غير مستحق
للعقاب اذا ترك الواجب وفعل الحرام وكان معذورا وهو باطل قطعا ومخالف لاتفاق المحققين ظاهرا فتامل
واما خامسا فلانه لو توقف العقاب على الامرين المتقدمين لكان القول بان المجتهد مصيب لا يحتمل

الخطأ حقا وهو باطل بالادلة الدالة على البطلان فتامل واما سادسا فلان تحريم ترك الواجب وفعل الحرام ليس مختصا
حقيقة بمن حصل له علم بالامرين المتقدمين بل يتحقق في ضمن فوات المصلحة المهمة المترتبة على نفس الوجوب
والحرمة وذلك ليس يتوقف على الامرين المتقدمين بوجه من الوجوه فتامل الثالث ما ذكره في المعالم فقال
في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة ثم ان الحجة المذكورة منقوضة عليهم لانه لو وجب العمل بخبر الواحد
لجواز اشتماله على مصلحة لا يومن الضرر بفواتها فليجب اطراحه لجواز اشتماله على مفسدة لا يومن الضرر
بفعلها انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي الذريعة ان العقول ما تمنع من الاقدام على ما يجوز
المقدم عليه كونه مفسدة فلما اسندوا ان يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرزا ما ولي ممن قال بانه يجوز
الاقدام على ما خبر مع تجويز كونه مفسدة وفي العدة ان الذي ذكروه غير صحيح من وجوه احدها الى ان قال
الثالث ان خبر الواحد لا يخلو اما ان يكون واردا بالحظر او الاباحة فان ورد بالحظر لا يامن ان يكون
المصلحة في اباحته وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا وكذلك ان ورد بالاباحة جوزنا ان يكون مقتضى
حظره وان تكون اباحته مفسدة لنا فنهيم على ما لا يامن ان يكون مفسدة لنا لان الخبر ليس يوجب العلم
فيقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز وفي الغنية على ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يومن من شيء
من كونه مفسدة فلم يجب تحرزا من المفسدة انتهى وفيه نظر فان اللازم ترجيح جانب المصلحة المستفاد
من الخبر لكونها مظنونة بخلاف المفسدة فانها موهومة ومن الظاهر ان مجرد الاحتمال ولو كان موهوما
لا يفيد واما ما وجب ترك سلوك الطريق الذي يظن بعدم السلامة فيه لوجود سبع او لص او نحو ذلك
فيه لان احتمال المفسدة فيه موجود ايضا فتامل الرابع ما ذكره في المعارج في مبحث الاستقراء فقال بعد
الاشارة الى الجواب الثاني على ان مع النهي عن العمل بالظن يحصل ظن الضرر والنهي موجود بقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا انتهى وفيه نظر فان هذا النهي ليس مقطوعا به حتى
يزول معه ظن الضرر بل غايته انه مظنون بظن مستفاد من العمومات ومن الظاهر انه في غاية الضعف
ولا يصلح لمعارضة الظن المستفاد من خبر العدل ونحوه لكونه اقوى منه بمراتب ومع تساويهما يلزم ترجيح
الظنين هذا كله على تقدير شمول العمومات لمحل البحث وان منع من ذلك فلا اشكال فتامل الخامس
ما ذكره في الغنية فقال بعد ان في الاجتهاد اخبار ما لا مصلحة في ترك العمل كالمتضمنة للاباحة الخارجة عن

عن الخطر الى الايجاب فمن اين لهم وجوب العمل بها انتهى وفيه نظر فان اخفية الدليل من المدعى غير قادح
هنا لامكان التمسك بالاجماع المركب فتامل السادس ما ذكره ايضا فقال في بحث القياس في مقام الاعتراض على الحجة
المذكورة الثالث منع وجوب الاحتراز عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به اتفاقا الاول م والثاني م فان الشيخ
اذا امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطاء والقبح مع امكان الاحتراز
عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم فانه يكفي الظن وانما يجوز الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع
اذا ثبت عدم طريق العلم فيها فانها يصح لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجدانا
معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير احدها يحصل تعين سلمنا عدم طريق العلم لكن لم قلت
انه لم يوجد طريق ظن اقوى من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا باضعف الطريق
مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز انتهى واجيب عنه بالمنع من اشتراط الرجوع الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن
من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال الفرقين على المفسدة ولا هو على المصلحة في
مدة استقصاء العلم لا بد من ترجيح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل
يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح وهو الجواب ايضا من الامام المعصوم م وفيه نظر للاجماع
على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه في مدة استقصاء الطلب لحامد
النظر وهو غير مكلف بالفعل حتى ينتقض بما اذا اشتهر احد الشاهدين وانتفى الاخر فان الظن الحاصل لا يجوز
الحكم ومنها ما تمسك به في نهاية حجية الاستصحاب فقال لعل الاشارة الى انه يفيد الظن واما وجوب العمل
بالظن فلقوله نحن نحكم بالظاهر انتهى وفيه نظر فان الرواية ضعيفة سندا ودلالة فلا تنهض للحجية ومنها ان
التتبع في كتب الاصحاب ومن الخطة بينهم يفيدان كون بنائهم على اصالة حجية الظن وان ورد في عبائر الاجلاء
ما يدل على خلاف ذلك ويؤيده ما ذكرناه كلام الشهيد في الذكرى وجدي البهبهاني ره اما الاول فقال قد
كان الاصحاب يعملون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن
ظنهم به فان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم وقال الثاني في رسالة الاستصحاب ان
فقهائنا منهم من يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من غير
ان يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث ومن غير اشارة منهم الى ماخذ حجية الرجحان نعم لا

يعلمون

يعلمون وما هو مثله وما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه واتفقوا على عدم اعتباره مثل الحكم بالرمل والنجوم وغيرها
مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون لانها
اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت ثم قال ومع شاهد محسوس لان المدار الان على
الظنون لانها اجنبية بالنسبة الى الشرع والبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مدة
الا عليه وان كان منكرا باللسان وقال في رسالته وبالجملة دفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع
بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن يقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ولا يبطل الادلة
في امثال هذه الاذعان على الظنون والاخبار يقول انه يعني لو ان الظان ان الحديث كذلك انا وان المراد كذلك
وامثال ذلك وليس على كل واحد واحد دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى وقد تقدم الاشارة الى
ما ذكره ايضا وفيه نظر فتامل ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال في مقام ذكر حجج حجية خبر الواحد الثالث عند
صدق الواحد فخبره ممكن فلو لم نعمل به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله ص ثم قال واعترض بان
الراوي وان كان ممكنا فلما قلتم بوجوب العمل به والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن
منقوض من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر التواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا
القياس على الاول لافادته فلا يلزم من اقرانه الوجوب افادة الظن له ولا على الثاني لان براءة الذمة
معلومة وهي الاصل وغايته قول المفتي والشاهد اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية
بالنظر الى شخص واحد ولا يلزم منه العمل بخبر الشاهد والمفتي مع ان مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى
شخص واحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى جميع الاشخاص انتهى وهذا الاعتراض قد ذكره في الاحكام
قال وان سلمنا صحة القياس فغايته انه يفيد ظن الالحاق وهو غير معتبر في اثبات الاصول كما تقدم كيف
وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه انتهى واشار الى ما ذكره من الاعتراض العلامة
في شرحه للمختصر ايضا وينبغي التنبيه على امور الاول انه لا خلاف بين الاصحاب في انه لا يجوز العمل بالظن حيث
يتمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي كما اشار اليه في يه فقال الاجماع واقع على ان تسويغ العمل بالظن
مشروط بعدم العلم انتهى ويعضد ذلك العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن من الكتاب والسنة
ولا فرق في ذلك اصول الدين وفروعه فليس الاصل فيها حجية الظن كما اشار اليه في المعالم فقال في جملة

كلام له اما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العلم بها لا يعتمد على قيام الدليل القطعي ولا حاجة لنا الا
الى تحمل مشقة البحث عن قيام حج على العمل بخبر الواحد وعدمه انتهى الثاني ان ما ذكره في جملة كلام
وبالجملة الاصل عدم حجية الظن خرج من ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون مجمعون
على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعى عند ذلك جميع ماله دخل في استحكام المدارك وتشييد
وتسديد بل وحصل ما هو اقوى يكون ذلك حجة عليه والضرورة قاضية بانه لو كان الظن حجة فهذا حجة وكذا
لو كان لا بد من العمل بالظن جاز التعويل على ذلك وايضا بقاء التكليف الى يوم القيمة بديهي وسد باب العلم
ايضا كما عرفت ومن استفرغ وسعه في جميع ماله دخل في الوثوق والمتانة وحصل ما هو اقرب لا يكلف الله
ابليس من ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج وغيرها
انه لا يكلف ما لا يطاق ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا وايضا العقل
حاكم بحجيته قطعا وايضا جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها
كما ذكر بلا شبهة والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه ايضا قطعا فيا خذ قياسا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي
واستفراغ وسعي وكلما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله يقينا فهذا حكم الله فالصغرى يقينية وكذا الكبرى
فالنتيجة يقينية وكذا الكبرى … بلا شبهة وبالجملة خروج ظن المجتهد مما ذكر قطعي بلا تامل واما كل
ظن يكون فلا … على خروجه بل الاظهر ايضا مع انك قد عرفت حال الظن وعدم نفعه اصلا وكونه
محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حجة ينتهي الى القطع لاستحالة الدور او التسلسل مع ان من لم … الى
يستفرغ وسعه حين ما حصل الظن يحتمل ان يكون بحيث لو استفرغ يزول ذلك الظن عنه ويتبدل
بخلافه ويظهر من هذا ان حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله فكيف يكون ما حصل
له بلا اجتهاد مع تمكنه من معرفة كونه حكم الله وعلم كونه حكم الله وان الظن انه ليس حكم الله بل الادلة
تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في ساير العلوم والصنايع المحتاج اليها كذلك لان ما دل على عدم الحجية في العلوم
والصنايع بل والمنع من العمل بها شامل لما نحن فيه بل ما نحن فيه كذلك بطريق اولى كما لا يخفى وظهر وجهه ايضا
لو تم ما ذكر لزم حجية كل ظن حاصل لجاهل ولم … وحجة لاشتراك الدليل والمانع والقائل لا يقول بحجية ظنون
هؤلاء وايضا … جواز التقليد وحجيته … خرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى …

قطعي

من ظن

من ظن تقليد غيره بخلاف كل ظن لان الامر فيه بالعكس اذ لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر الراسخ في
جميع ماله دخل في المتانة والمستفرغ وسعه في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع مطلقا كما هو الحال في
العلوم والصنايع لكن درك ما ذكرناه موقوف على الانصاف وتخلية الخاطر وبالجملة هم لا يتامون
في كل علم بل في كل امر من الامورات المرجع فيه المجتهد في ذلك العلم وذلك الامر والتقليد ظاهر لان كل ظن حصل
يكون حجة سوى الفقه مع ان الخطر فيه اعظم بمراتب والاختلال فيه اكثر بمراتب شتى هذا مع انه ورد النهي عن العمل
خالف القرآن وما وافق العامة وباحكام فقهائهم وقضاتهم الى … بما خالف المشهور بين الاصحاب وما رواه الاعدل
والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد عليكم
بالدرايات دون الروايات الى غير ذلك مع ان كثيرا من احكامنا من الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة ما هو حجة وما ليس بحجة
الى غير ذلك مما استوفيه لان الظن لو كان حجة مطلقا لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة وهذا
يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة ومما ذكر ظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم الاية والاخبار يكون حجة
وان الحجة منه هو ظن المجتهد خاصة انتهى ومما ذكر ظهر ان الاصل في ظن غير المجتهد عدم الحجية عاما كان او صنفا
رجلا كان او غيره والحجة فيه وجوه الاول اصالة عدم حجية الظن المستند الى العقل والنقل من العمومات الواردة
في الكتاب والسنة المانعة من العمل به مطلقا خرج ظن المجتهد بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا
تحت العموم لا يقال العمومات المذكورة غايتها الظن ولا نسلم حجيته بالنسبة الى المفروض بل لو كان حجة لكانت
ظنونه ايضا حجة لعدم الفارق فتامل لا يقال … بالحدثها وملاحظة كلمات المحققين من علماء المسلمين يحصل
العلم القطعي بان الاصل الشرعي ايضا عدم حجية الظن لا يقال الدليل الاول الذي يدل على اصالة حجية الظن بالنسبة
الى المجتهد يقتضي ذلك بالنسبة الى غيره من ساير المكلفين لانسداد باب العلم باكثر الاحكام الشرعية
الفرعية لانا نقول هذا باطل اما اولا فلان … وان استوى كنا فيما ذكر ولكن المجتهد باعتبار فحصه واستفراغ
وسعه في كل واقعة يحصل له العلم او الظن بانه لا يتمكن من العلم في تلك الواقعة وكذا لا غيره لعدم فحصه فمن … يعلم
بانسداد باب العلم له في كل واقعة وان علم اجمالا بانسداده له في اكثر الوقايع مع ان هذا العلم الاجمالي لم يحصل الا لكثر ممن لم
يبلغ درجة الاجتهاد وان حصل لنا ولا كذلك المجتهد كما لا يخفى وهذا المقدار من الفرق يكفي هنا لان مبنى الدليل
على انسداد باب العلم في كل واقعة بالنسبة الى من يريد التمسك بالظن وهو غير حاصل بالنسبة الى العوام فتامل واما

ثانيها فللأدلة القاطعة على عدم جواز اعتماد غير المجتهد على غير التقليد ومنها الاجماع على ... على ان من لم يبلغ درجة الاجتهاد من العوام
وغيرهم يلزمه تقليد المجتهد لا العمل بكل ما يظنه بل ربما يدعى ان ذلك مما اجمع عليه جميع علماء الاسلام كافة فان المعلوم عدم تجويز
لعوامهم الا الاخذ عن العلماء ومنها ان المعهود من سيرة المسلمين في زمن النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا هذا هو الالتزام بالتقليد والرجوع الى العلماء
بالنسبة الى من لم يبلغ درجة الاجتهاد من العوام في الظنية نفس الاحكام الشرعية من زمن الائمة جميع المسلمين ولا يقدح ما ذكرناه فيما حكي عن
جماعة من علماء حلب من ايجابهم الاجتهاد على كل مكلف بقدر حاله فانه شاذ ومنها انه لو جاز لكل مكلف العمل بمظنته لكان في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية يلزم الفساد العظيم في امر الدين وذلك واضح ومنها ان المعهود من سيرة العقلاء في الامور الدنيوية كالقضاء
وكذا الالتزام بالرجوع الى اهل الخبرة لا العمل بكل ظن يكون فالامور الدينية في الاحكام الشرعية اولى بذلك الثالث قد جرت سيرة
في رسالة الاستصحاب ومما ورد المنع عنه شرعا كخبر الفاسق او القياس فقد اتفقوا على عدم اعتبار ما يفيد من اثبات الحكم بالرمل والنجوم واشباهها
لوضوح ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي عن اشباه هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع كما ذكرت
لما عرفت ... في مقام ... الى اصالة حجية الظن نعم كثير من الظنون يحصل القطع بعدم جواز جعله حكما شرعيا
ما يحصل الظن بعدم جواز جعله مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم منه كما ان الحكم بالرمل والنجوم
ربما يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل الشك ... الرابع هل الاصل في اللغات والرجال واحوال الرواة
التي تتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية ويستخرج منها الاحكام الاولية الفرعية حجية الظن الذي لم يقم القاطع على عدم حجيته
كما في نفس الاحكام الشرعية الفرعية او لا بل يجب الاقتصار فيها على الظنون المخصوصة لم اجد مصرحا باحد الامرين والمعتمد
الاول لوجوه الاول ... على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية الفرعية وبوجوه اما الاول فظهور الاجماع المركب فان الكل
ان كل من قال باصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية ... من القائلين بلزوم الاقتصار على الظن في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية جواز الاعتماد على كل ظن في اللغات ولم اجد احدا ادعى لزوم الاقتصار ... على الظنون المخصوصة
في اللغات وكذا في الرجال والثاني ان الاصل ... الاحكام الشرعية الفرعية اذا كان الاصل فيه حجية الظن فالفرع ... اللغات والرجال
واما بعد ذلك الامر ... باصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية الفرعية كما هو التحقيق لزم الحكم به ... في مقام الترجيح اذا تعارضت
الادلة الشرعية الظنية فان ... من قوة او ... او قياس او نحو ذلك يرجح احد المتعارضين على الآخر لحصول الظن لزم
به وان لم يكن ذلك المرجح ... حجة ... لاثبات الحكم الشرعي وذلك لظهور الاجماع المركب وعدم
القائل بالفصل بين المقامين ... والاولوية ... لزوم الاقتصار على

الظن

الظنون المخصوصة في غير مقام تعارض الادلة فيلزم ذلك ... اما احدا ... على ... الظاهر التي
محل النزاع المشهور في اصالة حجية الظن بين القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون ... الا على كل ظن
المقام ... نعم ... في المرجحات التعبدية التي ليس المناط فيها الظن ... صدق الاسم ... ان
على الموارد المخصوصة التي ... باعتبار الخصوص ... التعبدية الا الشرعي الاحكام الشرعية
الفرعية بالاتفاق ... لنفس الاحكام الشرعية الفرعية حجية كل ظن ولو كان ...
... على الظنون المتاخمة للعلم فيه الشك ... وان لم يكن الموضوع ... كانت
النزاع على المشهور في اصالة حجية الظن لظهور الاتفاق عليه ... بلزوم ...
على الظنون المتاخمة الى العلم ولا ... على اصالة حجية الظن فيما تقدم ... الظنون المتاخمة الى العلم
غاية القلة ... على نفي التكليف بما لا يطاق ...
الترجيح ... باصالة حجية الظن في الاحكام الشرعية الفرعية ... حجية ...
التمسك باصالة حجية ... وعدم ... الدال على اصالة حجية ...
لان من شرائط ... بالحكم الشرعي ... ان الشك في الشرط ...
ان الظاهر اتفاق القوم على عدم اصالة الحجية ... باصالة حجية الظن ... اصالة حجية الظن الذي
الظن على حجية خبر الواحد العدل ... على حجية ... المنقولة والشهرة ... جميع ...
الظن الذي ... حجية ... على عدم حجية ... في حجية ... المعتمد ... باصالة حجية الظن
حجية هذا الظن ولم ... باصالة حجية الظن مخصوصة بالصورة الاولى ... وان كان ...
على اصالة حجية الظن ... هذه الصورة ... الظن الذي ... على حجية ظن ...
ولكنه ... الظن الذي قام الدليل الظني على حجيته ... ولزوم ترجيح ...
واذا ... حجيته في صورة ... عن المعارض ... مع ... الظن ...
من نوعه او من غير نوعه على عدم حجيته كالموثق ... على عدم حجيتها ... الحجية او لا
بل اصالة حجية الظن ... هذه الصورة ... المعتمد هو الاول ... القائلين باصالة حجية
الظن ... هذه الصورة ... كثير من الظنون عن الحجية ...

القطع فقد يحصل القطع من القرائن الخارجية فلا يلزم العمل بمطلق ما تقدم من البيانات في هذا الشرح من الادلة على حجية الظن
حجية الظن فان الظن يكون تشريعيا مطلقا او مقيدا او جزئيا او ... ان الظن ... الدليل ... [illegible]
ولكن ذلك لا يلزم الا عند ما عليه كما يلزم الا على المشهورات والاجماع والاخبار والسيرة والاستصحاب ... [illegible]
الا فرضا ان الظن المخصوص لا يلزم القاطع على حجيتها بالخصوص فلا يجوز الحكم بالامور المذكورة و ... الظن المتاخم للعلم
اختلف عبارات الاصحاب في ذلك المستفاد من جملة منها القول في جامع المقاصد ... القطع ثبت البنائية ... قطع
ان القطع مناط الشرعيات وفي كشف اللثام شرح القواعد للفاضل الهندي ... العدة ... لا يجوز الا عند عدم الفاضل في
مستفادا بان القطع يقوم مقام العلم في العبادات وفي المجموع والتذكرة والخبر والعمل عن علم بوقت ... عن علم ...
كان لا طريق له ... ان القطع يقوم مقام العلم ... العبادات ... المجموع والتذكرة ... بل في العلم في ... الشرع عموم
الطرق الى الشرعي المستفاد من جملة من ... المختلف في جملة كلام له ... مسلكه ... لم يثبت مطلق الظن ... الا
الظن الى الشهرة الواحدة والاخبار الضعيفة ... الظن ... يكفي مطلق الظن بل الظن المستند الى سبب ... شرعا
في الشرع وفي جامع المقاصد ... القطع ... بالخصوص ... الاوضح ... على
الميت لوجوب الكفاية واعتبر المفيد ... التكليف بالظن ... العلم ... المستفاد ... وله تكليف ... الظن
كقبله الظن ... ان الظن انما يقوم مقام العلم مع التعذر ... وما ذكر ... لان ... العمل بالظن
في المستفاد ... الامور الشرعية ... الوجوب ... ومستفاد ... الظن ... في شرح ... الظن
للمحقق الثاني ... العلامة ... بان الشرعيات ... ظنية وضعفه ... السلام ان الشرعيات ظنية
ظنية وان العمل بالظن انما يجب العمل به اجماعا ... بل ... فيها ... النهي عنها ... الفقهاء
وفي الكشف ... العلامة ... ظن ... طريقه شرعا ... الطرق ... لم يكن ... الاشهر ... القول ... كل
والمعرفة ... الظن من الكتاب والسنة وظهور الاتفاق ... من ... عليه ... المسلمين ... الروايات
الواردة من طرق اهل البيت عليهم السلام ... الى ... حجية الظن ... علمه ... عليه ... غلبة عدم ... ظن
فوريته كثيرة في موارد كثيرة ... الدالة على اصالة حجية الظن في الاحكام ... في البحث ... من الوجوه ... انه
قد فرغ من تأليف هذا الكتاب ... الفقير ... العبد ... محمد ... والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا

سبحان الخلاق ... ولكاتبه ... الله ...